

آیین حکمرانی

نویسنده:
ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب ماوردی

ترجمه و تحقیق از
حسین صابری

آیین حکمرانی



ناشر برگزیدهٔ

هفدهمین نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران



ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب ماوردی

آیین حکمرانی



ترجمه و تحقیق از حسین صابری



تهران ۱۳۸۳

ماوردی، علی‌بن محمد، ۳۶۴ ـ ۴۵۰ ق.
[الاحکام السلطانیة والولایات الدینیة. فارسی]
آیین حکمرانی / علی بن محمد ماوردی؛ ترجمه و تحقیق حسین صابری. ـ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
۵۵۹ ص.:
ISBN 964-445-569-X
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: ص. ۵۱۱ـ ۵۲۱ ؛ همچنین به‌صورت زیرنویس.
نمایه.
۱. اسلام و سیاست. ۲. علوم سیاسی (فقه). الف. صابری، حسین، ۱۳۴۵ ـ ، مترجم. ب. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. ج. عنوان.
۳۰۴۱ الف ۱۸م / BP۲۳۱ ۲۹۷/۴۸۳۲
۱۳۸۳
کتابخانهٔ ملی ایران ۲۸۸۹۱ ـ ۸۳ م

آیین حکمرانی

نویسنده: ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب ماوردی

ترجمه و تحقیق از : حسین صابری

ویراستار : محمدرضا مروارید

چاپ نخست : پاییز ۱۳۸۳؛ شمارگان : ۱۵۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده‌سازی : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی و چاپ : شرکت چاپ و نشر علمی و فرهنگی کتیبه

صحافی: مهرآئین



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ **ادارهٔ مرکزی :** خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک ۴، کد پستی ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق پستی ۹۶۴۷ ـ ۱۵۸۷۵؛ تلفن : ۷۱ ـ ۸۷۷۴۵۶۹؛ فاکس: ۸۷۷۴۵۷۲

○ **مرکز پخش:** شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچهٔ گلفام، پلاک ۱؛ کد پستی ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳ ؛ تلفن: ۴۲-۲۰۲۴۱۴۱؛ تلفکس: ۲۰۵۰۳۲۶

آدرس اینترنتی: info@ketabgostarco.com WWW.Ketabgostarco.com

○ **فروشگاه یک:** خیابان انقلاب ـ روبروی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن : ۶۴۰۰۷۸۶

فهرست مطالب

یادداشت مترجم

کتاب الاحکام السلطانیه که اینک ترجمه آن فراروی شماست یکی از آثار ماندگار سدهٔ پنجم هجری است که یکی از فقیهان مفسر و اصولی این سده آن را پدید آورده است.

نام کامل مؤلف ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب ماوردی است. او به سال ۳۶۴ ق. دیده به جهان گشود و در سال ۴۵۰ ق. درگذشت. او در هشتاد و شش سال عمر خود، چند سالی در بصره و بغداد دانش اندوخت و از ناموران عرصهٔ دانش دینی در روزگار خویش شد. وی که از فقیهان برجستهٔ شافعی مذهب بود معاصر دو تن از خلیفگان عباسی قادر بالله (۳۸۱ ـ ۴۲۲ ق.) و قائم بالله (۴۲۲ ـ ۴۶۷ق.) می‌زیست و با فرمانروایان آل‌بویه پیوندی آشکار و نزد آنان جایگاهی والا داشت.

ماوردی نزد کسانی چون ابوالقاسم صیمری و ابوحامد اسفراینی علم آموخت، از کسانی چون حسن بن علی بن محمد جبلی، محمد بن عدی بن زحمر منقری، محمد بن معلی ازدی، جعفر بن محمد فضل بغدادی و ابوالقاسم قشیری حدیث نقل کرد و کسانی همانند ابوبکر احمد بن علی مشهور به خطیب بغدادی و ابوالعز احمد بن کادش نزد او دانش آموختند.

ماوردی که افزون بر توانمندی در تفسیر و فقه، از تجربه‌ای در کار سیاست و اجتماع و قضاوت نیز بهره‌داشت آثاری گرانسنگ از خود بر جای نهاد که عمده‌ترین آن‌ها به زمینهٔ فقه سیاسی مربوط می‌شود. از جمله آثار او می‌توان از عنوان‌های زیر یاد کرد:

أ ـ در زمینه فقه، دو کتاب عمدهٔ الحاوی الکبیر و الاقناع فی الفروع.

اثر نخست که به گواهی ابن خلکان گواهی بر چیرگی او در فقه مذهب شافعی است[۱] و ابن عماد از اسنوی درباره‌اش نقل می‌کند که اثری همانند آن تألیف نشده[۲]، اساساً شرحی بر مختصر مزنی است. بخش‌هایی خطی از این کتاب در موزه‌ها و کتابخانه‌های لیدن، استانبول، امریکا، بریتانیا، هند و مصر نگهداری می‌شود. چاپی از این اثر در سال ۱۹۹۹م. / ۱۴۱۹ ق. در بیروت در دارالکتب العلمیه انجام یافته و بخش ادب القاضی آن هم با تحقیق محیی هلال سرحان در چهار جلد منتشر شده است. اثر دوم نیز اثری مختصر است که مؤلف آن را به درخواست قادر بالله به انجام رسانده است.

ب ـ در زمینهٔ سیاسی، کتاب‌هایی چون الاحکام السلطانیه، قوانین الوزارة و سیاسة الملک، تسهیل النظر و تعجیل الظفر فی اخلاق الملک و سیاسة الملک، سیاسة الملک و نصیحة الملوک.

از این میان، کتاب‌های قوانین الوزاره و تسهیل النظر را رضوان السید تحقیق و به ترتیب در سال‌های ۱۹۹۳ م. و ۱۹۸۷ م. منتشر کرده است. کتاب الاحکام السلطانیه نیز برای نخستین بار در سال ۱۲۹۸ ق. چاپ و منتشر شده و از آن پس چاپ‌های متعدد از آن انجام یافته است.

ج ـ در زمینهٔ تفسیر، کتاب‌های تفسیر القرآن، النکت والعیون و الامثال والحکم.

از این میان دربارهٔ دومین کتاب اختلاف نظر وجود دارد و برخی النکت والعیون را دو اثر مستقل می‌دانند. از این دو اثر کتاب تفسیر القرآن را سید عبدالمقصود و کتاب الامثال والحکم را مصطفی السقا تحقیق و چاپ کرده است.

د ـ در زمینه ادب و مواعظ، کتاب ادب الدنیا و الدین که چاپ‌های متعددی از آن صورت پذیرفته و ظاهراً نخستین چاپ آن به سال ۱۲۹۹ق. بوده است. این کتاب به قلم دکتر عبدالعلی صاحبی به فارسی نیز برگردانده شده است.

هـ ـ در زمینه عقاید نیز کتاب اعلام النبوه از آثار ماوردی است و نخستین چاپ آن به سال ۱۳۱۹ ق. انجام یافته است[۳].

---

۱. بنگرید به: ابن خلکان، وفیات الاعیان، ج ۳، ص ۲۸۲.

۲. بنگرید به: ابن عماد، شذرات الذهب، ج ۲، ص ۲۸۶.

۳. برای آگاهی بیشتر درباره زندگی ماوردی بنگرید به: ابن خلکان، وفیات الاعیان، ج ۳، ص ۲۸۲ ـ ۲۸۴؛ ابن عماد، شذرات الذهب، ج ۲، ص ۲۸۶ و ۲۸۷؛ شیرازی، طبقات الفقهاء، ص ۱۳۸؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۸، ص ۶۴ ـ ۶۸؛ ابن قاضی شهبه، طبقات الشافعیه، ج ۲، ص ۲۳۰ ـ ۲۳۲؛ سیوطی، طبقات المفسرین، ج ۱، ص ۸۳؛ سبکی، طبقات الشافعیة الکبری، ج ۵، ص ۲۶۷ ـ ۲۸۶ ـ م.

آیین حکمرانی

اما کتاب الاحکام السلطانیه و الولایات الدینیه که از آثار مهم فقه سیاسی است و اکنون ترجمهٔ آن را با نام آیین حکمرانی فرا روی دارید، کتابی است دقیق، سنجیده و پر از فرع‌ها و دسته‌بندی‌ها در قلمروهای مختلفی که مؤلف بدان پرداخته است.

آنچه در بارهٔ این کتاب بیش از هر چیز شگفتی بر می‌انگیزد وجود دو اثر با همین نام است. یکی از این دو اثر به ماوردی و دیگری به قاضی ابویعلی فراء نسبت داده می‌شود و شگفت‌آورتر آن که این هر دو تن در یک روزگار و در یک شهر می‌زیسته‌اند و چنان که یکی از محققان اثر ابویعلی اظهار می‌دارد «نمی‌دانیم کدام یک از آن‌ها نخست کتاب خود را تألیف کرده و کدام به تقلید از دیگری پرداخته و گام بر جای گام‌های او نهاده است». اما همین اندازه می‌دانیم که «بسیار دور می‌نماید، با همه همانندی‌های موجود میان دو کتاب، هر یک از آن دو تن بی آن که با دیگری ارتباطی داشته باشد جداگانه به تألیف کتاب دست یازیده باشد»[1].

همین نکته شگفت‌آور سبب شده است محمد قادر ابوفارس در رسالهٔ دکترای خود با عنوان «القاضی ابویعلی و کتابه الاحکام السلطانیه» به مقایسهٔ این دو کتاب بپردازد و نکاتی چند را یادآور شود که از آن جمله است[2]:

۱ ـ هر دو کتاب علاوه بر داشتن نامی همانند، ساختاری همانند و کاملاً منطبق بر یکدیگر دارند و چینش فصول و بندها و گاه حتی جمله‌ها در هر دو کتاب بسیار همانند و در مواردی عیناً یکی است.

۲ ـ افزون بر این، برخی از فصل‌ها از آغاز تا انجام با یکدیگر همانندی و عیناً مطابقت دارند و کمتر فصلی می‌توان یافت که دو کتاب در آن با یکدیگر همانندی به هم نرساند تا جایی که این تخیل در ذهن برانگیخته می‌شود که گویا با دو نسخه از یک کتاب سر و کار دارد.

۳ ـ در هر دو کتاب منابعی که مؤلفان به آن‌ها ارجاع داده‌اند دارای همانندی فراوانی است و در هر دو کتاب تقریباً از منابعی واحد استفاده شده است. برای نمونه هر دو اثر از کتاب الاموال ابوعبید قاسم بن سلام بهره برده‌اند و هر دو نیز از واقدی، قدامة بن جعفر و یحیی بن آدم قرشی نقل کرده‌اند.

---

۱ . بنگرید به مقدمه محمد حامد الفقی بر الاحکام السلطانیه اثر ابویعلی فراء.

۲ . آقای خالد عبداللطیف سبع العلمی در مقدمه خود بر الاحکام السلطانیه ماوردی این نکات را به صورت خلاصه از آن رساله نقل کرده و آنچه مترجم در این سطور می‌آورد گزیده‌ای از همان خلاصه است ـ م.

۴ ـ شگفت‌آورتر این که در برخی از موارد دقیقاً از جاهایی همانند از منابع نقل شده و گاه عبارت‌هایی که در هر دو اثر از این منابع نقل شده عیناً یکی است.

با وجود این، تفاوت‌هایی نیز در دو اثر به چشم می‌خورد که از آن جمله است:

۱ ـ ابوالحسن ماوردی در کتاب خود روش فقه مقایسه‌ای را در پیش گرفته و همراه با ذکر دیدگاه‌های مذاهب مختلف در مسائلی که به آن‌ها می‌پردازد نظریهٔ فقه شافعی را نیز مطرح می‌کند و غالباً همان نظر را بر می‌گزیند و به دفاع از آن یا استدلال به سود آن دست می‌یازد.

این در حالی است که ابویعلی فراء در کتاب خود تنها مذهب احمد بن حنبل را مطرح می‌کند و البته در مواردی آنچه را در برابر این دیدگاه و پس از عبارت «گفته شده است» می‌آورد تقریباً متن نظر ماوردی است.

۲ ـ ویژگی دیگر کتاب ماوردی آن است که او به فراوانی به آیات قرآن کریم، احادیث نبوی، اخبار روایت شده از صحابه و تابعان یا حتی کسانی از خلیفگان و فرمانروایان استناد می‌کند یا آن‌ها را به مناسبتی گواه می‌آورد و در بسیاری از موارد هم بیت یا ابیاتی از شعر می‌آورد، در حالی که فراء در کتاب خویش کمتر به آیات و احادیث و اقوال و آثار پرداخته و شعر هم اساساً نیاورده است[1].

به هر روی، این نکات و به‌ویژه همانندی‌های میان کتاب ماوردی و کتاب ابویعلی فراء سبب تردید در انتساب کتاب به یکی از آن‌ها به طور مشخص شده، اما آنچه مسلم می‌نماید این است که یا هر دو مؤلف کتاب خویش را از روی اثری که پیش از آن‌ها وجود داشته است نوشته‌اند و یا یکی از آن‌ها اثر را ابداع کرده و دیگری از او نقل کرده است.

در این میان، برخی و از جمله محقق کتاب ماوردی این را گزیده‌تر دانسته‌اند که گفته شود کتاب الاحکام السلطانیه نه اثر فراء، بلکه اثر ماوردی است، بدان اعتبار که ماوردی چند سالی بر فراء تقدم زمانی دارد و چنان که مولف طبقات الحنابله که خود فرزند فراء است یادآور شده، نخستین اثر فراء در سال ۴۰۳ ق. انجام یافته[2] و در این زمان ماوردی دوران اوج شکوفایی

---

۱. مترجم افزون بر این نکته‌ها دو نکته دیگر را نیز در کار ماوردی شایسته توجه دیده است: یکی آن که مؤلف معمولاً بیش از همه مذاهب با مذهب حنفی و آرای امام ابوحنیفه ستیز می‌کند و دیگری آن که در مناسبت‌هایی که می‌بیند یا حتی هدفدارانه ایجاد می‌کند به بیان مناقب امام علی(ع) یا ذکر نکاتی از تاریخ که به گونه‌ای به مناقب آن امام اشاره دارد می‌پردازد.

۲. ابن ابی یعلی در کتاب خود از این یاد می‌کند که ابن حامد استاد فراء در سال ۴۰۳ درگذشت. او سپس یادآور می‌شود که «فراء پس از درگذشت استاد خود ابن حامد کار تألیف را آغاز کرد».

بنگرید به: ابن ابی یعلی، طبقات الحنابله، ج ۲، ص ۱۹۵ و ۱۹۶ ـ م.

علمی خویش را می‌گذرانده است و نیز بدان اعتبار که از آغازین سخن ماوردی در کتاب خود می‌توان چنین برداشتی به هم رساند.

با عنایت به همین نکته و دست کم با توجه به قدمت زمانی ابوالحسن ماوردی است که اثر او موضوع ترجمه حاضر قرار گرفته است.

روش کار مترجم

کتاب الاحکام السلطانیه ماوردی به صورت‌های مختلف و در نوبت‌هایی چند چاپ شده و از این میان دو چاپ مبنای کار مترجم بوده است:

أ ـ چاپ حلبی به تصحیح کمیتهٔ نظارت شرکت مصطفی بابی حلبی و فرزندانش در مصر و به سال ۱۳۹۳ ق./ ۱۹۷۳م. که چاپی افست از آن، بدون تاریخ و با حذف مشخصاتِ چاپ تصویر شده، از صفحات آغازین کتاب به ضمیمه افستی از کتاب فراء به تحقیق محمد حامد الفقی (قاهره، ۱۳۵۷ق./ ۱۹۳۸م.) در دفتر تبلیغات اسلامی قم صورت گرفته است.

ب ـ چاپ مؤسسهٔ دارالکتاب العربی که با تحقیق و پاورقی‌های خالد عبداللطیف سبع العلمی همراه است. مترجم نسخه‌ای از چاپ سوم این مؤسسه (۱۳۲۰ق./ ۱۹۹۹م.) در اختیار داشته و از مقدمهٔ این چاپ و نیز برخی پاورقی‌های آن ـ البته بگذریم از افتادگی‌ها و غلط‌هایی که در آن به چشم می‌خورد ـ بهره برده است.

مترجم افزون بر برگرداندن اثر به زبان فارسی، منابع احادیث و اخبار و نیز اشعار را تا جایی که توانسته جست و جو کرده و فراروی خوانندگان گذارده است. به علاوه، گاه اصطلاح‌هایی را که لازم دیده شرح داده و یا به نکاتی در آن حد که بایسته بوده توجه داده است.

افزون بر این کار، در پایان این ترجمه کتابنامه‌ای دربردارنده منابعی که مترجم بدان‌ها ارجاع داده آمده و همراه با آن برای کل اثر نمایه‌سازی نیز شده است.

این بضاعت مترجم است و پیش از آن که این یادداشت را به پایان برساند یادآوری چند نکته را بی‌فایده نمی‌داند:

۱ ـ پرپیداست که کتاب بر پایه آراء فقهی مذاهب چهارگانهٔ اهل سنت تدوین شده است و این آراء نیز در دیدگاه‌های کلامی سنیان ریشه دارد. به تبع، ادبیات حاکم بر این کتاب که در اصطلاح‌ها و تعبیرها به خوبی رخ می‌نماید تحت تاثیر همان آراء و دیدگاه‌هاست و به طور

طبیعی با آنچه نزد ما شیعیان پذیرفته شده تفاوت دارد. در چنین شرایطی خواننده انتظار نخواهد داشت روش برخورد یا ادبیاتی را در این ترجمه ببیند که در آثار کلامی، در مناظره‌ها و دفاعیه‌ها یا کتاب‌های فضایل یا مطاعن می‌بیند.

۲ ـ برخی از سامانه‌های حکومتی که مؤلف به آن‌ها می‌پردازد به شرایط تاریخی یا برخی از روش‌ها یا مقررات دولتی معاصر او نظر دارد و درک درست‌تر و کامل‌تری از آن‌ها، گاه پاره‌ای مراجعه‌های تاریخی را نیز می‌طلبد. روشن است که پرداختن به این مباحث نه در چهارچوب جستار مؤلف بوده و نه ترجمهٔ حاضر چنین اقتضایی داشته است.

۳ ـ پیچیدگی متن مؤلف و اصرار او بر به دست دادن جزئیات و دسته‌بندی‌های متعدد و گاه متداخل هم در کار ترجمه، مترجم را با دشواری‌هایی رویاروی ساخت و هم ممکن است به رغم تلاش مترجم، بخشی از این دشواری را همچنان فراروی خواننده نیز قرار دهد. مترجم پیشاپیش از این بابت از خوانندهٔ گرامی عذر می‌خواهد و البته برای هر چه بهتر شدن کار بر هر انتقاد و نظری آغوش می‌گشاید.

۴ ـ بایسته است پیش از پایان این یادداشت، از برادر گرامی جناب آقای محمدرضا مروارید که رنج ویرایش اثر را پذیرفتند و نیز از برادر گرامی جناب آقای محمود رسولی که کار حروفنگاری و کار استخراج اولیهٔ رایانه‌ای نمایه را به انجام رساندند و برادر گرامی جناب آقای محمدرضا نجفی که نمونه‌خوانی و بازخوانی نهایی را انجام دادند و سرانجام از همه دیگر همکارانی که در بخش‌های مختلف تولید و توزیع به نشر این اثر کمک کردند سپاسگزاری کنم.

توفیق از اوست

حسین صابری ـ دانشگاه فردوسی مشهد

بهار ۱۳۸۳

مقدمهٔ مؤلف

استاد و پیشوا ابوالحسن ماوردی گوید: سپاس خدایی را که خطوط کلی دین را برایمان روشن ساخت، به کتاب ناب خود بر ما منت نهاد و برای ما چنان احکامی پایه‌گذارد و چنان حلال و حرامی، به جزئیت، بیان داشت که آن را یگانه داور و مرجع جهان و جهانیان کرد تا منافع مردمان بدان سامان یابد و بنیادهای حق بدان استوار گردد، همو که به فرمانروایان چیزهایی را واگذاشت که در آن‌ها به نیکی تقدیر فرماید و به استواری تدبیر آورد. پس او را بر همهٔ آنچه تقدیر کرده و تدبیر فرموده است سپاس و ستایش سزاست.

هم صلوات و درود او بر آن پیامبرش که آشکارا به فرمان وی بانگ برآورد و حق او بگزارد: محمد پیامبر خدا ﷺ و نیز درود بر خاندان و یاران او.

از آن روی که آشنایی با آیین حکمرانی سزامندتر فرمانروایان است و از دیگر سوی، آمیخته بودن این آیین با همه احکام فقه، آنان را که به کار سیاست و تدبیر مشغولند از بازکاویدن این احکام و رسیدن به آن آیین بازداشته است، کتابی مستقل بدین آیین و احکام گزین ساختم ـ و در این کار به فرمان آن که فرمانبری از او بایسته است گردن نهادم ـ تا از این رهگذر دیدگاه‌های فقیهان را در زمینهٔ حقوقی که فرمانروایان دارند بدانند و این حقوق را استیفا کنند و هم آنچه را برگردن ایشان است دریابند و آن حقوق را بگزارند، بدان امید که در فرمان اجرایی یا در حکم قضایی خویش جانب عدالت را بنگرند و در ستاندن و دادن جانب انصاف نگه دارند. برترین یاری خدای را از او مسألت دارم و در توفیق و هدایت به درگاه او چشم دوخته‌ام که او یگانه تکیه گاه است و بس.

باری، خداوند که قدرت او فراتر است برای امّت فرمانروایی خواست که به وی مقام نبوت را جانشینی آورد و به او آیین را پاس بدارد. آن گاه سیاست را به او واگذاشت تا تدبیر کارها از آنچه دین و شریعت است سرچشمه گیرد و خواست‌ها با صلاحدیدی که از آن پیروی می‌شود به وحدت گراید. بدین‌سان، امامت بنیادی شد که پایه‌های آیین بر آن استواری یافت و مصالح امت بر محور آن سامان گرفت و در نتیجهٔ کار مردم بر این محور ثبات یافت و ولایت‌ها و مسئولیت‌های خاص از همین بنیاد سرچشمه گرفت و بدین گونه لازم آمد که فرمان مقام امامت بر هر فرمان دیگری پیش داشته شود و آنچه به مسئولیت و اراده او واگذارده شده با مسئولیتی دینی پیوند یابد، تا مسئولیت‌ها بر سامانه‌ای که از تناسب در چینش‌ها و همانندی در احکام و داوری‌ها برخوردار است استوار گردد.

مجموعهٔ آیین‌های حکمرانی و مسئولیت‌های دینی‌ای که این کتاب در خود جای داده، شامل بیست باب است:

باب اول: عقد امامت

باب دوم: سپردن وزارت

باب سوم: گماردن فرمانروا بر سرزمین‌ها

باب چهارم: گماردن به فرماندهی جهاد

باب پنجم: فرماندهی جنگ‌های داخلی

باب ششم: مسئولیت دادرسی

باب هفتم: رسیدگی به مظالم

باب هشتم: سرسلسلگی خاندان‌ها

باب نهم: تصدی امامت جماعت

باب دهم: مسئولیت حج

باب یازدهم: ولایت بر زکات

باب دوازدهم: توزیع فیء و غنایم

باب سیزدهم: جزیه و خراج

باب چهاردهم: سرزمین‌هایی که احکامی متفاوت دارند

باب پانزدهم: احیای موات و استخراج آب‌ها

باب شانزدهم: قرق‌ها و بهره‌برداری‌های عمومی

باب هفدهم: دربارهٔ احکام اِقطاع
باب هیجدهم: دیوان و احکام آن
باب نوزدهم: مقررات کیفری
باب بیستم: احکام حسبه

باب اول

عقد امامت

امامت[1] بنیاد نهاده شده است برای جانشینی نبوت در پاسداشت دین و تدبیر دنیا. بستن عقد امامت با کسی که در میان امت عهده‌دار آن می‌شود به اجماع همگان واجب است، هر چند ابوبکر اصم با این اجماع مخالفت کرده است.

دربارهٔ چگونگی این وجوب و این که آیا به عقل است یا به شرع، اختلاف شده است: گروهی گفته‌اند: به عقل؛ چون در نهاد عاقلان است که در برابر پیشوایی که آنان را از ستم‌ورزیدن به یکدیگر باز می‌دارد و در کشمکش‌ها و در دعاوی میانشان داوری می‌کند سر تسلیم فرود آورند؛ و نیز اگر زمامداران نبودند مردم همه آشفته و رها، و به هم در رفته و تباه شده بودند. افوه اودی شاعر روزگار جاهلیت گفته است:

آشفتگی‌ای که مردم در آن راهبری نداشته باشند آنان را به سامان نیاورد و آن گاه که نادانان مردم را مهتری کنند رهبری‌ای تحقق نپذیرد.[2]

اما گروهی دیگر گفته‌اند: این وجوب نه به عقل، بلکه به شرع است؛ زیرا امام اموری

---

۱. بر خواننده گرامی پوشیده نماند که در سراسر کتاب حاضر واژهٔ امامت در نگاه نگارنده در مفهومی متفاوت با آنچه در ادبیات شیعی از این واژه فهمیده می‌شود به کار رفته است. مترجم نیز بر این قرار در جای جای کتاب واژهٔ امامت را به همان معنایی که مؤلف به کار گرفته است می‌آورد ـ م.

۲. بیتی است از افوه اودی شاعر جاهلی و از باب عروضی بسیط

لایصلح الناس فوضی لاسراة لهم ولاسراة اذا جهالهم سادوا

این بیت را بنگرید در: قلقشندی، مآثر الانافة، ج ۱، ص ۳۰؛ ناصری، الاستقصاء، ج ۳،ص۱۲۷ ـ م.

شرعی را عهده‌دار می‌شود که چه بسا عقل نیز پایبندی به آن را می‌پذیرد. بنابر این، ایجاب امامت از طریق عقل نبوده، بلکه عقل تنها این را ایجاب کرده است که هر یک از عاقلان می‌بایست خود را از ستم راندن بر یکدیگر و بریدن از همدیگر باز بدارند، در انصاف روا داشتن با هم و پیوند با هم به آنچه اقتضای عقل است عمل کنند و هر یک نه به عقل دیگران، بلکه به عقل خویش بیندیشند. اما این شرع است که واگذاری زمام حکومت به صاحبانش را مقرر داشته است، چنان که خداوند متعال می‌فرماید:

﴿يا اَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا اَطِيعُوا اللهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ﴾.[1]

بدین سان، خداوند فرمان بردن از «اولوالامر» را که همان پیشوایانی‌اند که بر ما حکم می‌رانند واجب گردانده است.

همچنین، هشام بن عروه، از ابوصالح، از ابوهریره روایت کرده است که پیامبر خدا ﷺ فرمود:

«پس از من والیانی عهده‌دارتان خواهند شد؛ نیکان به نیکوکاری خویش بر شما ولایت خواهند کرد و بدان با بدی‌های خویش بر شما فرمان خواهند راند. در آنچه با حق مطابقت داشته باشد بدیشان گوش سپارید و از آنان فرمان برید؛ که اگر نیکی کنند به سود شما و به سود خود آن‌هاست و اگر بدی کنند به سود شما و به زیان ایشان است».[2]

فصل [: چگونگی وجوب امامت]

اکنون که وجوب امامت ثابت شده، این وجوب به سان جهاد و کسب علم، وجوبی کفایی است و از این روی، چون کسانی که شایسته‌اش هستند بدان پردازند از دیگران ساقط می‌شود و همین معنی وجوب کفایی است. اما چنانچه کسی بدین مهم قامت نیاراید، دو گروه از میان مردم بر می‌خیزند:

---

۱. نساء / ۵۹: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خداوند فرمان برید و از پیامبر و کسانی از شما که صاحبان حکومتند فرمان برید.

۲. «سیلیکم بعدی ولاة فیلیکم البر ببره ویلیکم الفاجر بفجوره فاسمعوا لهم واطیعوا فی کل ما وافق الحق فان احسنوا فلکم ولهم وان اساؤوا فلکم وعلیهم». دارقطنی این متن را با تفاوتی اندک در کتاب خود آورده است. بنگرید به: سنن الدارقطنی، ج ۲، ص ۵۵، ش ۱. اما متنی که طبرانی نقل کرده عینا با متن ماوردی مطابقت دارد. بنگرید به: المعجم الاوسط، ج ۶، ص ۲۴۷، ش ۶۳۱۰. ابن حجر هیثمی نیز این متن را نقل کرده و سند آن را مشتمل بر عبدالله بن محمد بن یحیی بن عروه و او را راوی‌ای کاملاً ضعیف دانسته است. بنگرید به: مجمع الزوائد، ج ۵، ص ۲۱۸ ـ م.

آیین حکمرانی



ناشر برگزیدهٔ

هفدهمین نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران


بسم الله الرحمن الرحیم

ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب ماوردی

آیین حکمرانی



ترجمه و تحقیق از حسین صابری



تهران ۱۳۸۳

ماوردی، علی‌بن محمد، ۳۶۴ ـ ۴۵۰ ق.
[الاحکام السلطانیة والولایات الدینیة. فارسی]
آیین حکمرانی / علی بن محمد ماوردی؛ ترجمه و تحقیق حسین صابری. ـ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
۵۵۹ ص.:
ISBN 964-445-569-X
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: ص. ۵۱۱ـ ۵۲۱؛ همچنین به‌صورت زیرنویس.
نمایه.
۱. اسلام و سیاست. ۲. علوم سیاسی (فقه). الف. صابری، حسین، ۱۳۴۵ - ، مترجم.
ب. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. ج. عنوان.
BP۲۳۱ / ۳۰۴۱ الف ۱۸م / ۱۳۸۳ ۲۹۷/۴۸۳۲
کتابخانهٔ ملی ایران ۲۸۸۹۱ ـ ۸۳ م

آیین حکمرانی

نویسنده: ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب ماوردی

ترجمه و تحقیق از : حسین صابری

ویراستار : محمدرضا مروارید

چاپ نخست : پاییز ۱۳۸۳؛ شمارگان : ۱۵۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده‌سازی : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی و چاپ : شرکت چاپ و نشر علمی و فرهنگی کتیبه

صحافی: مهرآئین



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ **ادارهٔ مرکزی :** خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک ۴، کد پستی ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق پستی ۹۶۴۷ ـ ۱۵۸۷۵؛ تلفن : ۷۱ ـ ۸۷۷۴۵۶۹؛ فاکس: ۸۷۷۴۵۷۲

○ **مرکز پخش:** شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچهٔ گلفام، پلاک ۱؛ کد پستی ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳ ؛ تلفن: ۴۲-۲۰۲۴۱۴۱؛ تلفکس: ۲۰۵۰۳۲۶

آدرس اینترنتی: **info@ketabgostarco.com** **WWW.Ketabgostarco.com**

○ **فروشگاه یک:** خیابان انقلاب ـ روبروی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن : ۶۴۰۰۷۸۶

فهرست مطالب

یادداشت مترجم

کتاب الاحکام السلطانیه که اینک ترجمه آن فراروی شماست یکی از آثار ماندگار سدهٔ پنجم هجری است که یکی از فقیهان مفسر و اصولی این سده آن را پدید آورده است.

نام کامل مؤلف ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب ماوردی است. او به سال ۳۶۴ ق. دیده به جهان گشود و در سال ۴۵۰ ق. درگذشت. او در هشتاد و شش سال عمر خود، چند سالی در بصره و بغداد دانش اندوخت و از ناموران عرصهٔ دانش دینی در روزگار خویش شد. وی که از فقیهان برجستهٔ شافعی مذهب بود معاصر دو تن از خلیفگان عباسی قادر بالله (۳۸۱ ـ ۴۲۲ ق.) و قائم بالله (۴۲۲ ـ ۴۶۷ق.) می‌زیست و با فرمانروایان آل‌بویه پیوندی آشکار و نزد آنان جایگاهی والا داشت.

ماوردی نزد کسانی چون ابوالقاسم صیمری و ابوحامد اسفراینی علم آموخت، از کسانی چون حسن بن علی بن محمد جبلی، محمد بن عدی بن زحمر منقری، محمد بن معلی ازدی، جعفر بن محمد فضل بغدادی و ابوالقاسم قشیری حدیث نقل کرد و کسانی همانند ابوبکر احمد بن علی مشهور به خطیب بغدادی و ابوالعز احمد بن کادش نزد او دانش آموختند.

ماوردی که افزون بر توانمندی در تفسیر و فقه، از تجربه‌ای در کار سیاست و اجتماع و قضاوت نیز بهره‌داشت آثاری گرانسنگ از خود بر جای نهاد که عمده‌ترین آن‌ها به زمینهٔ فقه سیاسی مربوط می‌شود. از جمله آثار او می‌توان از عنوان‌های زیر یاد کرد:

أ ـ در زمینه فقه، دو کتاب عمدهٔ الحاوی الکبیر و الاقناع فی الفروع.

اثر نخست که به گواهی ابن خلکان گواهی بر چیرگی او در فقه مذهب شافعی است[۱] و ابن عماد از اسنوی درباره‌اش نقل می‌کند که اثری همانند آن تألیف نشده[۲]، اساساً شرحی بر مختصر مزنی است. بخش‌هایی خطی از این کتاب در موزه‌ها و کتابخانه‌های لیدن، استانبول، امریکا، بریتانیا، هند و مصر نگهداری می‌شود. چاپی از این اثر در سال ۱۹۹۹م. / ۱۴۱۹ ق. در بیروت در دارالکتب العلمیه انجام یافته و بخش ادب القاضی آن هم با تحقیق محیی هلال سرحان در چهار جلد منتشر شده است. اثر دوم نیز اثری مختصر است که مؤلف آن را به درخواست قادر بالله به انجام رسانده است.

ب ـ در زمینهٔ سیاسی، کتاب‌هایی چون الاحکام السلطانیه، قوانین الوزارة و سیاسة الملک، تسهیل النظر و تعجیل الظفر فی اخلاق الملک و سیاسة الملک، سیاسة الملک و نصیحة الملوک.

از این میان، کتاب‌های قوانین الوزاره و تسهیل النظر را رضوان السید تحقیق و به ترتیب در سال‌های ۱۹۹۳ م. و ۱۹۸۷ م. منتشر کرده است. کتاب الاحکام السلطانیه نیز برای نخستین بار در سال ۱۲۹۸ ق. چاپ و منتشر شده و از آن پس چاپ‌های متعدد از آن انجام یافته است.

ج ـ در زمینهٔ تفسیر، کتاب‌های تفسیر القرآن، النکت والعیون و الامثال والحکم.

از این میان دربارهٔ دومین کتاب اختلاف نظر وجود دارد و برخی النکت والعیون را دو اثر مستقل می‌دانند. از این دو اثر کتاب تفسیر القرآن را سید عبدالمقصود و کتاب الامثال والحکم را مصطفی السقا تحقیق و چاپ کرده است.

د ـ در زمینه ادب و مواعظ، کتاب ادب الدنیا و الدین که چاپ‌های متعددی از آن صورت پذیرفته و ظاهراً نخستین چاپ آن به سال ۱۲۹۹ق. بوده است. این کتاب به قلم دکتر عبدالعلی صاحبی به فارسی نیز برگردانده شده است.

هـ ـ در زمینه عقاید نیز کتاب اعلام النبوه از آثار ماوردی است و نخستین چاپ آن به سال ۱۳۱۹ ق. انجام یافته است[۳].

---

۱. بنگرید به: ابن خلکان، وفیات الاعیان، ج ۳، ص ۲۸۲.

۲. بنگرید به: ابن عماد، شذرات الذهب، ج ۲، ص ۲۸۶.

۳. برای آگاهی بیشتر درباره زندگی ماوردی بنگرید به: ابن خلکان، وفیات الاعیان، ج ۳، ص ۲۸۲ ـ ۲۸۴؛ ابن عماد، شذرات الذهب، ج ۲، ص ۲۸۶ و ۲۸۷؛ شیرازی، طبقات الفقهاء، ص ۱۳۸؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۸، ص ۶۴ ـ ۶۸؛ ابن قاضی شهبه، طبقات الشافعیه، ج ۲، ص ۲۳۰ ـ ۲۳۲؛ سیوطی، طبقات المفسرین، ج ۱، ص ۸۳؛ سبکی، طبقات الشافعیة الکبری، ج ۵، ص ۲۶۷ ـ ۲۸۶ ـ م.

آیین حکمرانی

اما کتاب الاحکام السلطانیه و الولایات الدینیه که از آثار مهم فقه سیاسی است و اکنون ترجمهٔ آن را با نام آیین حکمرانی فرا روی دارید، کتابی است دقیق، سنجیده و پر از فرع‌ها و دسته‌بندی‌ها در قلمروهای مختلفی که مؤلف بدان پرداخته است.

آنچه در بارهٔ این کتاب بیش از هر چیز شگفتی بر می‌انگیزد وجود دو اثر با همین نام است. یکی از این دو اثر به ماوردی و دیگری به قاضی ابویعلی فراء نسبت داده می‌شود و شگفت‌آورتر آن که این هر دو تن در یک روزگار و در یک شهر می‌زیسته‌اند و چنان که یکی از محققان اثر ابویعلی اظهار می‌دارد «نمی‌دانیم کدام یک از آن‌ها نخست کتاب خود را تألیف کرده و کدام به تقلید از دیگری پرداخته و گام بر جای گام‌های او نهاده است». اما همین اندازه می‌دانیم که «بسیار دور می‌نماید، با همه همانندی‌های موجود میان دو کتاب، هر یک از آن دو تن بی آن که با دیگری ارتباطی داشته باشد جداگانه به تألیف کتاب دست یازیده باشد»[1].

همین نکته شگفت‌آور سبب شده است محمد قادر ابوفارس در رسالهٔ دکترای خود با عنوان «القاضی ابویعلی و کتابه الاحکام السلطانیه» به مقایسهٔ این دو کتاب بپردازد و نکاتی چند را یادآور شود که از آن جمله است[2]:

۱ ـ هر دو کتاب علاوه بر داشتن نامی همانند، ساختاری همانند و کاملاً منطبق بر یکدیگر دارند و چینش فصول و بندها و گاه حتی جمله‌ها در هر دو کتاب بسیار همانند و در مواردی عیناً یکی است.

۲ ـ افزون بر این، برخی از فصل‌ها از آغاز تا انجام با یکدیگر همانندی و عیناً مطابقت دارند و کمتر فصلی می‌توان یافت که دو کتاب در آن با یکدیگر همانندی به هم نرساند تا جایی که این تخیل در ذهن برانگیخته می‌شود که گویا با دو نسخه از یک کتاب سر و کار دارد.

۳ ـ در هر دو کتاب منابعی که مؤلفان به آن‌ها ارجاع داده‌اند دارای همانندی فراوانی است و در هر دو کتاب تقریباً از منابعی واحد استفاده شده است. برای نمونه هر دو اثر از کتاب الاموال ابوعبید قاسم بن سلام بهره برده‌اند و هر دو نیز از واقدی، قدامة بن جعفر و یحیی بن آدم قرشی نقل کرده‌اند.

---

۱. بنگرید به مقدمه محمد حامد الفقی بر الاحکام السلطانیه اثر ابویعلی فراء.

۲. آقای خالد عبداللطیف سبع العلمی در مقدمه خود بر الاحکام السلطانیه ماوردی این نکات را به صورت خلاصه از آن رساله نقل کرده و آنچه مترجم در این سطور می‌آورد گزیده‌ای از همان خلاصه است ـ م.

۴ ـ شگفت‌آورتر این که در برخی از موارد دقیقاً از جاهایی همانند از منابع نقل شده و گاه عبارت‌هایی که در هر دو اثر از این منابع نقل شده عیناً یکی است.

با وجود این، تفاوت‌هایی نیز در دو اثر به چشم می‌خورد که از آن جمله است:

۱ ـ ابوالحسن ماوردی در کتاب خود روش فقه مقایسه‌ای را در پیش گرفته و همراه با ذکر دیدگاه‌های مذاهب مختلف در مسائلی که به آن‌ها می‌پردازد نظریهٔ فقه شافعی را نیز مطرح می‌کند و غالباً همان نظر را بر می‌گزیند و به دفاع از آن یا استدلال به سود آن دست می‌یازد.

این در حالی است که ابویعلی فراء در کتاب خود تنها مذهب احمد بن حنبل را مطرح می‌کند و البته در مواردی آنچه را در برابر این دیدگاه و پس از عبارت «گفته شده است» می‌آورد تقریباً متن نظر ماوردی است.

۲ ـ ویژگی دیگر کتاب ماوردی آن است که او به فراوانی به آیات قرآن کریم، احادیث نبوی، اخبار روایت شده از صحابه و تابعان یا حتی کسانی از خلیفگان و فرمانروایان استناد می‌کند یا آن‌ها را به مناسبتی گواه می‌آورد و در بسیاری از موارد هم بیت یا ابیاتی از شعر می‌آورد، در حالی که فراء در کتاب خویش کمتر به آیات و احادیث و اقوال و آثار پرداخته و شعر هم اساساً نیاورده است[1].

به هر روی، این نکات و به‌ویژه همانندی‌های میان کتاب ماوردی و کتاب ابویعلی فراء سبب تردید در انتساب کتاب به یکی از آن‌ها به طور مشخص شده، اما آنچه مسلم می‌نماید این است که یا هر دو مؤلف کتاب خویش را از روی اثری که پیش از آن‌ها وجود داشته است نوشته‌اند و یا یکی از آن‌ها اثر را ابداع کرده و دیگری از او نقل کرده است.

در این میان، برخی و از جمله محقق کتاب ماوردی این را گزیده‌تر دانسته‌اند که گفته شود کتاب الاحکام السلطانیه نه اثر فراء، بلکه اثر ماوردی است، بدان اعتبار که ماوردی چند سالی بر فراء تقدم زمانی دارد و چنان که مولف طبقات الحنابله که خود فرزند فراء است یادآور شده، نخستین اثر فراء در سال ۴۰۳ ق. انجام یافته[2] و در این زمان ماوردی دوران اوج شکوفایی

۱. مترجم افزون بر این نکته‌ها دو نکته دیگر را نیز در کار ماوردی شایسته توجه دیده است: یکی آن که مؤلف معمولاً بیش از همه مذاهب با مذهب حنفی و آرای امام ابوحنیفه ستیز می‌کند و دیگری آن که در مناسبت‌هایی که می‌بیند یا حتی هدفدارانه ایجاد می‌کند به بیان مناقب امام علی علیه‌السلام یا ذکر نکاتی از تاریخ که به گونه‌ای به مناقب آن امام اشاره دارد می‌پردازد.

۲. ابن ابی یعلی در کتاب خود از این یاد می‌کند که ابن حامد استاد فراء در سال ۴۰۳ درگذشت. او سپس یادآور می‌شود که «فراء پس از درگذشت استاد خود ابن حامد کار تألیف را آغاز کرد».
بنگرید به: ابن ابی یعلی، طبقات الحنابله، ج ۲، ص ۱۹۵ و ۱۹۶ ـ م.

علمی خویش را می‌گذرانده است و نیز بدان اعتبار که از آغازین سخن ماوردی در کتاب خود می‌توان چنین برداشتی به هم رساند.

با عنایت به همین نکته و دست کم با توجه به قدمت زمانی ابوالحسن ماوردی است که اثر او موضوع ترجمه حاضر قرار گرفته است.

روش کار مترجم

کتاب الاحکام السلطانیه ماوردی به صورت‌های مختلف و در نوبت‌هایی چند چاپ شده و از این میان دو چاپ مبنای کار مترجم بوده است:

أ ـ چاپ حلبی به تصحیح کمیتهٔ نظارت شرکت مصطفی بابی حلبی و فرزندانش در مصر و به سال ۱۳۹۳ ق./ ۱۹۷۳م. که چاپی افست از آن، بدون تاریخ و با حذف مشخصاتِ چاپ تصویر شده، از صفحات آغازین کتاب به ضمیمه افستی از کتاب فراء به تحقیق محمد حامد الفقی (قاهره، ۱۳۵۷ق./ ۱۹۳۸م.) در دفتر تبلیغات اسلامی قم صورت گرفته است.

ب ـ چاپ مؤسسهٔ دارالکتاب العربی که با تحقیق و پاورقی‌های خالد عبداللطیف سبع العلمی همراه است. مترجم نسخه‌ای از چاپ سوم این مؤسسه (۱۴۲۰ق./ ۱۹۹۹م.) در اختیار داشته و از مقدمهٔ این چاپ و نیز برخی پاورقی‌های آن ـ البته بگذریم از افتادگی‌ها و غلط‌هایی که در آن به چشم می‌خورد ـ بهره برده است.

مترجم افزون بر برگرداندن اثر به زبان فارسی، منابع احادیث و اخبار و نیز اشعار را تا جایی که توانسته جست و جو کرده و فراروی خوانندگان گذارده است. به علاوه، گاه اصطلاح‌هایی را که لازم دیده شرح داده و یا به نکاتی در آن حد که بایسته بوده توجه داده است.

افزون بر این کار، در پایان این ترجمه کتابنامه‌ای دربردارنده منابعی که مترجم بدان‌ها ارجاع داده آمده و همراه با آن برای کل اثر نمایه‌سازی نیز شده است.

این بضاعت مترجم است و پیش از آن که این یادداشت را به پایان برساند یادآوری چند نکته را بی‌فایده نمی‌داند:

۱ ـ پرپیداست که کتاب بر پایه آراء فقهی مذاهب چهارگانهٔ اهل سنت تدوین شده است و این آراء نیز در دیدگاه‌های کلامی سنیان ریشه دارد. به تبع، ادبیات حاکم بر این کتاب که در اصطلاح‌ها و تعبیرها به خوبی رخ می‌نماید تحت تاثیر همان آراء و دیدگاه‌هاست و به طور

طبیعی با آنچه نزد ما شیعیان پذیرفته شده تفاوت دارد. در چنین شرایطی خواننده انتظار نخواهد داشت روش برخورد یا ادبیاتی را در این ترجمه ببیند که در آثار کلامی، در مناظره‌ها و دفاعیه‌ها یا کتاب‌های فضایل یا مطاعن می‌بیند.

۲ ـ برخی از سامانه‌های حکومتی که مؤلف به آن‌ها می‌پردازد به شرایط تاریخی یا برخی از روش‌ها یا مقررات دولتی معاصر او نظر دارد و درک درست‌تر و کامل‌تری از آن‌ها، گاه پاره‌ای مراجعه‌های تاریخی را نیز می‌طلبد. روشن است که پرداختن به این مباحث نه در چهارچوب جستار مؤلف بوده و نه ترجمهٔ حاضر چنین اقتضایی داشته است.

۳ ـ پیچیدگی متن مؤلف و اصرار او بر به دست دادن جزئیات و دسته‌بندی‌های متعدد و گاه متداخل هم در کار ترجمه، مترجم را با دشواری‌هایی رویاروی ساخت و هم ممکن است به رغم تلاش مترجم، بخشی از این دشواری را همچنان فراروی خواننده نیز قرار دهد. مترجم پیشاپیش از این بابت از خوانندهٔ گرامی عذر می‌خواهد و البته برای هر چه بهتر شدن کار بر هر انتقاد و نظری آغوش می‌گشاید.

۴ ـ بایسته است پیش از پایان این یادداشت، از برادر گرامی جناب آقای محمدرضا مروارید که رنج ویرایش اثر را پذیرفتند و نیز از برادر گرامی جناب آقای محمود رسولی که کار حروفنگاری و کار استخراج اولیهٔ رایانه‌ای نمایه را به انجام رساندند و برادر گرامی جناب آقای محمدرضا نجفی که نمونه‌خوانی و بازخوانی نهایی را انجام دادند و سرانجام از همه دیگر همکارانی که در بخش‌های مختلف تولید و توزیع به نشر این اثر کمک کردند سپاسگزاری کنم.

توفیق از اوست

حسین صابری ـ دانشگاه فردوسی مشهد

بهار ۱۳۸۳

مقدمهٔ مؤلف

استاد و پیشوا ابوالحسن ماوردی گوید: سپاس خدایی را که خطوط کلی دین را برایمان روشن ساخت، به کتاب ناب خود بر ما منت نهاد و برای ما چنان احکامی پایه‌گذارد و چنان حلال و حرامی، به جزئیت، بیان داشت که آن را یگانه داور و مرجع جهان و جهانیان کرد تا منافع مردمان بدان سامان یابد و بنیادهای حق بدان استوار گردد، همو که به فرمانروایان چیزهایی را واگذاشت که در آن‌ها به نیکی تقدیر فرماید و به استواری تدبیر آورد. پس او را بر همهٔ آنچه تقدیر کرده و تدبیر فرموده است سپاس و ستایش سزاست.

هم صلوات و درود او بر آن پیامبرش که آشکارا به فرمان وی بانگ برآورد و حق او بگزارد: محمد پیامبر خدا ﷺ و نیز درود بر خاندان و یاران او.

از آن روی که آشنایی با آیین حکمرانی سزامندتر فرمانروایان است و از دیگر سوی، آمیخته بودن این آیین با همه احکام فقه، آنان را که به کار سیاست و تدبیر مشغولند از بازکاویدن این احکام و رسیدن به آن آیین بازداشته است، کتابی مستقل بدین آیین و احکام گزین ساختم ـ و در این کار به فرمان آن که فرمانبری از او بایسته است گردن نهادم ـ تا از این رُهگذر دیدگاه‌های فقیهان را در زمینهٔ حقوقی که فرمانروایان دارند بدانند و این حقوق را استیفا کنند و هم آنچه را برگردن ایشان است دریابند و آن حقوق را بگزارند، بدان امید که در فرمان اجرایی یا در حکم قضایی خویش جانب عدالت را بنگرند و در ستاندن و دادن جانب انصاف نگه دارند. برترین یاری خدای را از او مسألت دارم و در توفیق و هدایت به درگاه او چشم دوخته‌ام که او یگانه تکیه گاه است و بس.

باری، خداوند که قدرت او فراتر است برای امّت فرمانروایی خواست که به وی مقام نبوت را جانشینی آورد و به او آیین را پاس بدارد. آن گاه سیاست را به او واگذاشت تا تدبیر کارها از آنچه دین و شریعت است سرچشمه گیرد و خواست‌ها با صلاحدیدی که از آن پیروی می‌شود به وحدت گراید. بدین‌سان، امامت بنیادی شد که پایه‌های آیین بر آن استواری یافت و مصالح امت بر محور آن سامان گرفت و در نتیجهٔ کار مردم بر این محور ثبات یافت و ولایت‌ها و مسئولیت‌های خاص از همین بنیاد سرچشمه گرفت و بدین گونه لازم آمد که فرمان مقام امامت بر هر فرمان دیگری پیش داشته شود و آنچه به مسئولیت و اراده او واگذارده شده با مسئولیتی دینی پیوند یابد، تا مسئولیت‌ها بر سامانه‌ای که از تناسب در چینش‌ها و همانندی در احکام و داوری‌ها برخوردار است استوار گردد.

مجموعهٔ آیین‌های حکمرانی و مسئولیت‌های دینی‌ای که این کتاب در خود جای داده، شامل بیست باب است:

باب اول: عقد امامت

باب دوم: سپردن وزارت

باب سوم: گماردن فرمانروا بر سرزمین‌ها

باب چهارم: گماردن به فرماندهی جهاد

باب پنجم: فرماندهی جنگ‌های داخلی

باب ششم: مسئولیت دادرسی

باب هفتم: رسیدگی به مظالم

باب هشتم: سرسلسلگی خاندان‌ها

باب نهم: تصدی امامت جماعت

باب دهم: مسئولیت حج

باب یازدهم: ولایت بر زکات

باب دوازدهم: توزیع فیء و غنایم

باب سیزدهم: جزیه و خراج

باب چهاردهم: سرزمین‌هایی که احکامی متفاوت دارند

باب پانزدهم: احیای موات و استخراج آب‌ها

باب شانزدهم: قرق‌ها و بهره‌برداری‌های عمومی

باب اول

عقد امامت

امامت[1] بنیاد نهاده شده است برای جانشینی نبوت در پاسداشت دین و تدبیر دنیا. بستن عقد امامت با کسی که در میان امت عهده‌دار آن می‌شود به اجماع همگان واجب است، هر چند ابوبکر اصم با این اجماع مخالفت کرده است.

دربارهٔ چگونگی این وجوب و این که آیا به عقل است یا به شرع، اختلاف شده است: گروهی گفته‌اند: به عقل؛ چون در نهاد عاقلان است که در برابر پیشوایی که آنان را از ستم‌ورزیدن به یکدیگر باز می‌دارد و در کشمکش‌ها و در دعاوی میانشان داوری می‌کند سر تسلیم فرود آورند؛ و نیز اگر زمامداران نبودند مردم همه آشفته و رها، و به هم در رفته و تباه شده بودند. افوه اودی شاعر روزگار جاهلیت گفته است:

آشفتگی‌ای که مردم در آن راهبری نداشته باشند آنان را به سامان نیاورد و آن گاه که نادانان مردم را مهتری کنند رهبری‌ای تحقق نپذیرد.[2]

اما گروهی دیگر گفته‌اند: این وجوب نه به عقل، بلکه به شرع است؛ زیرا امام اموری

---

۱. بر خواننده گرامی پوشیده نماند که در سراسر کتاب حاضر واژهٔ امامت در نگاه نگارنده در مفهومی متفاوت با آنچه در ادبیات شیعی از این واژه فهمیده می‌شود به کار رفته است. مترجم نیز بر این قرار در جای جای کتاب واژهٔ امامت را به همان معنایی که مؤلف به کار گرفته است می‌آورد ـ م.

۲. بیتی است از افوه اودی شاعر جاهلی و از باب عروضی بسیط

لایصلح الناس فوضی لاسراة لهم ولاسراة اذا جهالهم سادوا

این بیت را بنگرید در: قلقشندی، مآثر الانافة، ج ۱، ص ۳۰؛ ناصری، الاستقصاء، ج ۳،ص۱۲۷ ـ م.

شرعی را عهده‌دار می‌شود که چه بسا عقل نیز پایبندی به آن را می‌پذیرد. بنابر این، ایجاب امامت از طریق عقل نبوده، بلکه عقل تنها این را ایجاب کرده است که هر یک از عاقلان می‌بایست خود را از ستم راندن بر یکدیگر و بریدن از همدیگر باز بدارند، در انصاف رواداشتن با هم و پیوند با هم به آنچه اقتضای عقل است عمل کنند و هر یک نه به عقل دیگران، بلکه به عقل خویش بیندیشند. اما این شرع است که واگذاری زمام حکومت به صاحبانش را مقرر داشته است، چنان که خداوند متعال می‌فرماید:

﴿یا اَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اَطِیعُوا اللهَ وَاَطِیعُوا الرَّسُولَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ﴾.[1]

بدین سان، خداوند فرمان بردن از «اولوالامر» را که همان پیشوایانی‌اند که بر ما حکم می‌رانند واجب گردانده است.

همچنین، هشام بن عروه، از ابوصالح، از ابوهریره روایت کرده است که پیامبر خدا ﷺ فرمود:

«پس از من والیانی عهده‌دارتان خواهند شد؛ نیکان به نیکوکاری خویش بر شما ولایت خواهند کرد و بدان با بدی‌های خویش بر شما فرمان خواهند راند. در آنچه با حق مطابقت داشته باشد بدیشان گوش سپارید و از آنان فرمان برید؛ که اگر نیکی کنند به سود شما و به سود خود آن‌هاست و اگر بدی کنند به سود شما و به زیان ایشان است».[2]

فصل [: چگونگی وجوب امامت]

اکنون که وجوب امامت ثابت شده، این وجوب به سان جهاد و کسب علم، وجوبی کفایی است و از این روی، چون کسانی که شایسته‌اش هستند بدان پردازند از دیگران ساقط می‌شود و همین معنی وجوب کفایی است. اما چنانچه کسی بدین مهم قامت نیاراید، دو گروه از میان مردم بر می‌خیزند:

---

۱. نساء / ۵۹: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خداوند فرمان برید و از پیامبر و کسانی از شما که صاحبان حکومتند فرمان برید.

۲. «سیلیکم بعدی ولاة فیلیکم البر ببره ویلیکم الفاجر بفجوره فاسمعوا لهم واطیعوا فی کل ما وافق الحق فان احسنوا فلکم ولهم وان اساؤوا فلکم وعلیهم». دارقطنی این متن را با تفاوتی اندک در کتاب خود آورده است. بنگرید به: سنن الدارقطنی، ج ۲، ص ۵۵، ش ۱. اما متنی که طبرانی نقل کرده عینا با متن ماوردی مطابقت دارد. بنگرید به: المعجم الاوسط، ج ۶، ص ۲۴۷، ش ۶۳۱۰. ابن حجر هیثمی نیز این متن را نقل کرده و سند آن را مشتمل بر عبدالله بن محمد بن یحیی بن عروه و او را راوی‌ای کاملاً ضعیف دانسته است. بنگرید به: مجمع الزوائد، ج ۵، ص ۲۱۸ ـ م.

نخست: انتخاب کنندگان تا از میان خود یکی را برای امامت امت برگزینند؛ و دوم شایستگان امامت تا یکی از آن‌ها به امامت نصب شود.

در تأخیر امامت، به جز دو گروه یاد شده، بر دیگر کسان ایراد و گناهی نیست؛ هنگامی که این دو گروه از امت، برای تعیین منصب امامت بازشناخته شدند، لازم است که در هر یک از آن‌ها، شروطی فراهم باشد.

فصل [: شروط انتخاب کنندگان]

شروطی که می‌بایست در انتخاب کنندگان فراهم باشد سه چیز است:

نخست: عدالتی که همهٔ شروط معتبر در آن را در خود داشته باشد؛

دوم: دانشی که از رهگذر آن به شناخت کسانی که شروط لازم برای تصدی امامت را دارند و سزامند این سمت هستند توفیق یابد؛

سوّم: تدبیر و حکمتی که به انتخاب امامی بینجامد که برای امامت شایسته‌تر است و بیش از هر کس دیگر از منافع مردم آگاهی دارد و آن‌ها را پاس می‌دارد. در این میان، کسی که در شهری حضور دارد که پیشوای پیشین در آن به سر می‌برده است برای عهده‌دار شدن امامت مزیتی افزون ندارد تا از رهگذر آن بر دیگران مقدم داشته شود و اگر هم کسی که در شهر پیشوای پیشین حضور داشته عهده‌دار امامت شود، این رخدادی نه شرعی، بلکه امری عرفی است، از آن روی که عادتاً در آن شهر زودتر از دیگران از درگذشت پیشوای پیشین اطلاع می‌یابند و غالباً در همان شهر کسی یا کسانی که شایستگی جانشینی او را دارند یافت می‌شوند.

فصل [: شروط شایستگان امامت]

اما آنان که سزامند امامت شناخته می‌شوند لزوماً می‌بایست هفت ویژگی را دارا باشند:[1]

نخست: عدالت با همه شروطی که در آن لحاظ می‌شود؛

دوم: دانشی که از رهگذر آن به اجتهاد در رخدادهای نوخاسته و احکام نوپیدا راه نماید؛

سوم: سلامت حواس اعم از شنوایی، بینایی و زبان تا به کمک آن‌ها بتواند مستقیماً به

---

۱. از دیدگاه ابویعلی فراء این ویژگی‌ها در چهار مورد یعنی قرشی بودن، برخوردار بودن از صفات لازم برای قاضی، توانمند بودن به تدبیر جنگ و صلح و سیاست مردم و بر پاداشتن حدود و مقررات کیفری اسلام و سرانجام برتر بودن بر دیگران از نظر علم و دین خلاصه می‌شود ـ م.

اموری بپردازد که به این حواس درک می‌شوند؛

چهارم: سلامت بدن از کاستی‌هایی که مانع انجام کامل حرکات و یا سرعت در اقدام می‌شود؛

پنجم: رأی و خردی که به سیاست رعیت و تدبیر منافع مردم بینجامد؛

ششم: دلیری و پایمردی‌ای که او را به پاسداری از کیان مسلمانان و جهاد با دشمن توانا سازد؛

هفتم: نسب، و آن این که از قریش باشد، بدان اعتبار که هم در این باره متنی دینی رسیده و هم بر آن اجماع انعقاد یافته است. در این میان، دیدگاه ضرار که با این اجماع مخالفت کرده و امامت را برای همهٔ مردم جایز دانسته است به اجماع خللی نمی‌رساند؛ چرا که ابوبکر صدّیق﷛ در روز سقیفه و آن‌گاه که انصار با سعدبن ابی‌وقاص بیعت کردند، در بازداشتن آنان از تصدّی خلافت به این سخن پیامبرﷺ استناد کرد که فرموده است:

«پیشوایان از قریشند».[1]

انصار که در آغاز می‌گفتند «فرمانروایی از میان شما و فرمانروایی از میان ما باشد»، سرانجام با شنیدن این روایت ابوبکر، هم از این که به تنهایی خلافت را از آن خود کنند دست برداشتند و هم از اندیشهٔ مشارکت برگشتند و روایت ابوبکر را پذیرا شدند و خبر او را باور کردند و به این پیشنهاد او تن دادند که «ما فرمانرواییم و شما وزیرید».

همچنین، پیامبر خداﷺ فرمود:

«قریش را پیش بدارید و بر آنان پیشی مجویید».[2]

---

۱. «الائمة من قریش».حدیث را بنگرید در: حاکم، المستدرک علی الصحیحین، ج ۴، ص ۸۵، ش ۶۹۶۲؛ حنبلی مقدسی، الاحادیث المختاره، ج ۴، ص ۴۰۲ و ج ۶، ص ۱۴۳؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۳، ص ۱۲۱، ش ۵۸۱، ج ۸، ص ۱۴۱ ـ ۱۴۳، ش ۱۶۳۰۸ و پس از آن: همو، شعب الایمان، ج ۲، ص ۲۳۲، ش ۱۶۱۴؛ نسائی، السنن الکبری، ج ۳، ص ۴۶۷، ش ۵۹۴۲؛ ابن ابی‌شیبه، مصنف ابن ابی‌شیبه، ج ۶، ص ۴۰۲، و ۴۰۳، ش ۳۲۳۸۸ و ۳۲۳۹۷ و ج ۷، ص ۴۵۲، ش ۳۷۱۵۶؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۴، ص ۲۶، ش ۲۵۲۱؛ همو، المعجم الصغیر، ج ۱، ص ۲۶۰، ش ۴۲۵؛ همو، المعجم الکبیر، ج ۱، ص ۲۵۲، ش ۷۲۵؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۳، ص ۱۲۹، ش ۱۲۳۲۹، ص ۱۸۳، ش ۱۲۹۲۳ و ج ۴، ص ۴۲۱، ش ۱۹۷۹۲؛ طیالسی، مسند الطیالسی، ص ۱۲۵، ش ۹۲۶ و ص ۲۰۴، ش ۲۱۳۳؛ ابویعلی، مسند ابی‌یعلی، ج ۶، ص ۳۲۱، ش ۳۶۴۴، و ج ۷، ص ۴۹، ش ۴۰۳۲؛ دیلمی، الفردوس، ج ۱، ص ۱۲۱، ش ۴۱۲؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۳۰، ش ۳۳۰۵، ج ۷، ص ۳۲، ش ۳۴۶۷، ج ۱۲، ص ۱۵۲، ش ۶۴۴۲، ج ۱۳، ص ۷۸، ش ۶۰۷۰ و ص ۱۱۴ ـ ۱۱۶، ش ۶۷۱۹؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۱، ص ۴۹۸، و ج ۳، ص ۱۸۹ و ۳۱۸؛ عجلونی، کشف الخفاء، ج ۱، ص ۳۱۸ و ج ۲، ص ۶۹؛ آمدی، الاحکام، ج ۲، ص ۷۷؛ ابن حزم، الاحکام، ج ۷، ص ۴۲۹ ـ م.

۲ ـ «قدموا قریشا ولاتقدموها».حدیث را بنگرید در: شافعی، مسند الشافعی، ص ۲۷۸؛ همو، الام، ج ۱، ص ۱۵۸، ۱۶۱؛ ←

با این سخن صریح و مسلّم پیامبر خداﷺ برای هیچ کس نه شبهه‌ای ماند که از رهگذر آن به ستیزه برخیزد و نه سخنی که با آن به مخالفت قامت آراید.

فصل [: انعقاد امامت]

امامت به دو صورت انعقاد می‌یابد: یکی به انتخاب اهل حل و عقد؛ و دیگری به ولایتعهدی امام پیشین.

در انتخاب امام به واسطهٔ اهل حل و عقد، فقیهان در حدّ نصاب افرادی که به انتخاب آنان امامت انعقاد می‌یابد اختلاف کرده و نظریه‌هایی گوناگون ابراز داشته‌اند:

گروهی گفته‌اند: امامت تنها به اتفاق نظر تودهٔ اهل حل و عقد در هر یک از آبادی‌ها انعقاد می‌یابد، تا خرسندیِ به او فراگیر و تسلیم در برابر فرمان او امری اجماعی باشد. این نظریه بدان نفی می‌شود که ابوبکر رضی الله عنه تنها با بیعت کسانی که آن جا حضور داشتند، پیشوایی یافت و بیعت با او در انتظار این نماند که کسانی هم که غایب بوده‌اند حضور یابند.

گروهی دیگر گفته‌اند: کمترین شماری که امامت به انتخاب از سوی آن‌ها انعقاد می‌یابد پنج نفر است که امامت را به رضایت چهار تن دیگر برای یکی از خود منعقد سازند. این گروه به دو چیز استدلال کرده‌اند: نخست آن که بیعت با ابوبکر رضی الله عنه با حضور پنج تن که بر او اتفاق کردند انعقاد یافت و پس از آن دیگر مردم از این انتخاب پیروی کردند. این پنج تن عبارت بودند از عمربن خطاب، ابوعبیدة بن جراح، اسید بن حضیر، بشر بن سعد و سالم وابسته ابوحذیفه رضی الله عنهم دوم آن که عمر رضی الله عنه شورا را در شش نفر قرار داد تا امامت را برای یکی از خود با رضایت پنج تن دیگر منعقد سازند. این عقیدهٔ بیشتر فقیهان و متکلمان بصره است.

گروهی از عالمان کوفه هم گفته‌اند: امامت به سه تن که یکی از آن‌ها با رضایت دو تن دیگر آن را عهده‌دار شود منعقد می‌گردد تا این سه به منزله یک قاضی و دو گواه باشند، چنان که عقد ازدواج نیز با حضور ولی و دو گواه صحیح است.

سرانجام، گروهی دیگر گفته‌اند: امامت حتّی به انتخاب توسط یک نفر هم انعقاد می‌یابد؛ زیرا عباس رضی الله عنه به علی علیه السلام گفت: دست خود پیش‌آور تا با تو بیعت کنم و از آن پس مردم گویند

← بزار، مسند البزار (۱ ـ ۳)، ج ۲، ص ۱۱۲، ش ۴۶۵؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۱۰، ص ۲۵؛ ابن ابی عاصم، السنه، ج ۲، ص ۶۳۷، ش ۱۵۱۹؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۵۳۰، ش ۳۳۰۵، ج ۹، ص ۱۳۳، ش ۴۷۹۹، و ج ۱۳، ص ۱۱۸، و ۱۱۹، ش ۶۷۲۱؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۴، ص ۵۱۱ و ۵۱۲ و ج ۶، ص ۲۹۴؛ عجلونی، کشف الخفاء، ج ۲، ص ۱۲۲، کحلانی، سبل السلام، ج ۲، ص ۲۸؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۶، ص ۲۶۳؛ ابن حنبل، فضائل الصحابه، ج ۲، ص ۶۲۲. ـ م.

عموی پیامبر خدا صلی الله علیه و آله با پسر عموی او بیعت کرده است و بدین ترتیب هیچ دو تنی با تو مخالفت نورزند. دلیل دیگر هم آن که این انتخاب یک قضاوت است و قضاوت یک نفر نیز نافذ است.

فصل [: تعیین امام]

چون اهل حل و عقد برای برگزیدن گردهم آیند، وضع شایستگان امامت را که از شروط لازم برای تصدی این مقام برخوردار هستند بررسی می‌کنند و از میان آن‌ها آن را که فضیلتی افزون‌تر و شروطی کامل‌تر دارد و مردم به فرمانبری او می‌شتابند و در بیعت با او درنگ روا نمی‌دارند برای بیعت نامزد می‌کنند. چون از میان گروه برخوردار از شرایط، کسی تعیین گردد که اجتهادشان آنان را به انتخاب وی راه نموده است، امامت را بر او عرضه می‌دارند؛ اگر آن را بپذیرد بر این امامت با او بیعت می‌کنند و به بیعت آنان با او رهبری و پیشوایی برای وی انعقاد می‌یابد و بر همهٔ امت لازم می‌شود به بیعت او در آیند و از او فرمان برند؛ اما چنانچه او از پذیرش امامت سرباز زند و پاسخ مثبت ندهد، بدان اجبار نمی‌شود؛ زیرا عقد امامت قراردادی مبنی بر رضایت طرفینی و نیز اختیار است و اکراه و اجبار بدان راه ندارد. در چنین صورتی، از آن نامزدِ نخستین به دیگر کسانی که سزامند امامت هستند عدول می‌شود.

اگر در این میان، دو نفر به گونه‌ای یکسان از شروط امامت برخوردار باشند جوازاً آن یک را که سنش بیشتر است پیش اندازند، هر چند فزونی سن در این فرض که بلوغ حاصل آمده باشد شرط نیست و از همین روی، اگر از میان چنین دو تنی با آن که کوچک‌تر است نیز بیعت کنند این بیعت جایز است.

در همین فرض پیشین، چنانچه یکی از آن دو تن از دیگری داناتر و یکی دلیرتر باشد، در انتخاب یکی از آن‌ها اوضاع و شرایط زمانه ملاک عمل خواهد بود؛ یعنی اگر به سبب نابه‌سامانی اوضاع مرزها یا ظهور یاغیان به سرآمد بودن حکمرانی در دلیری نیاز باشد آن که دلیرتر است سزامندتر خواهد بود؛ و اگر به سبب آرامش اوضاع و سربر آوردن بدعتگذاران به سرآمدی حکمران در دانش نیاز باشد آن که داناتر است سزامندتر خواهد بود.

اگر برگزیدن فرد شایستهٔ تصدی امامت از میان دو تن به نتیجه نرسد و هر دو بر سر آن با یکدیگر به کشمکش پردازند، برخی از فقیهان گفته‌اند این خود موجب خلل در شایستگی آن‌هاست و در نتیجه هر دو از این سمت باز داشته می‌شوند و از آنان روی گردانده می‌شود،

اما در این مسأله آنچه اکثریت عالمان و فقیهان برآنند، این است که این کشمکش موجب خلل در شایستگی و سبب بازداشتن از تصدی این مقام نمی‌شود. اصولاً، مطالبه امامت کاری ناخوشایند نیست؛ چه این که اعضای شورا[1] در این زمینه با یکدیگر به تنازع برخاستند؛ نه آن که خواستار بود از آن بازداشته شد و نه آن که علاقه داشت از آن محروم گردید.

فقیهان در این باره که در صورت برابر بودن چنین دو کسی، چگونه به منازعهٔ آنان پایان داده می‌شود اختلاف‌نظر دارند: گروهی گفته‌اند: میانشان قرعه می‌زنند و آن که از قرعه درآمده است مقدم داشته می‌شود؛ اما کسانی دیگر گفته‌اند: انتخاب کنندگان مجازند بدون توسل به قرعه با هر یک از آن دو تن که خود می‌خواهند بیعت کنند.

اگر نزد انتخاب کنندگان برتری کسی از میان برخورداران شرایط امامت احراز شود و آنان با او بر امامت بیعت کرده باشند و سپس کسی رخ نماید که شرایطی برتر دارد، با همان بیعت با فرد نخست، امامت برای او انعقاد یافته است و عدول از او به کسی دیگر که بر او برتری هم دارد جایز نیست. اما چنانچه از همان آغاز و در شرایطی که فردی برتر وجود داشته است با کسی بیعت کرده باشند که برتر نیست، باید در آنچه به چنین انتخابی انجامیده است نگریست؛ اگر این انتخاب از عذری، همانند این که آن فرد برتر حضور نداشته یا بیمار بوده یا همانند این که آن برگزیده کنونی که برتر نیست در مقایسه با آن فرد برتر در میان مردم فرمانرواتر بوده و در دل مردم بیشتر جای داشته سرچشمه گرفته باشد، بیعت با آن فرد فروتر انعقاد یافته و امامت او نیز صحیح است؛ ولی اگر این بیعت به هیچ عذری مستند نباشد در انعقاد آن و در صحت امامتِ مستند بدان اختلاف شده است؛ گروهی، از جمله جاحظ، بدان گراییده‌اند که بیعت به امامتِ با چنین کسی انعقاد نمی‌یابد؛ زیرا هنگامی که انتخاب به گزینش آن که سزامندتر است منتهی شده باشد عدول از او به فرد یا افراد دیگر جایز نیست، همان گونه که در اجتهاد در احکام شرع نیز چنین است. اما بیشتر فقیهان و متکلمان گفته‌اند: هم امامت چنین کسی جایز و هم بیعت با او صحیح است، و وجود فرد برتر مانع این نیست که فرد فروتر در صورتی که در شروط امامت کاستی‌ای نداشته باشد عهده‌دار امامت شود، چنان که سپردن ولایت قضا به مفضول در فرض وجود افضل جایز است؛ چرا که فزونی فضل یکی بر دیگری، تنها یک مبالغه در شرایط انتخاب است، نه آن که در شروط اهلیت امامت لحاظ شده باشد.

چنانچه در شرایطی تنها یک نفر از شروط امامت برخوردار گردد و هیچ کس دیگر جز او

---

۱. ظاهراً مؤلف به شورایی اشاره می‌کند که پس از درگذشت عمر و به هدف تعیین خلیفه پسین تشکیل شد ـ م.

از این شروط بهره‌مند نباشد امامت در او متعیّن است و عدول از او به دیگران روا نیست. البته، عالمان در ثبوت امامت و انعقاد ولایت چنین کسی بی آن که عقد و انتخابی وجود داشته باشد اختلاف کرده‌اند: برخی از فقیهان عراق به ثبوت ولایت و انعقاد امامت چنین کسی و نیز وادار کردن امت به فرمانبری از او، هر چند که انتخاب کنندگان با او عقد امامت نبسته باشند، گراییده‌اند، بدان اعتبار که هدف از انتخاب اصولاً باز شناختن اهل امامت از دیگران است، در حالی که در این مورد آن یگانه فرد به همین که یگانه برخوردار از شروط امامت است از دیگران بازشناخته شده است. اما اکثریت فقیهان و متکلمان بر این باورند که امامت چنین کسی نیز جز با رضایت و انتخاب تحقق نمی‌یابد، هر چند بر اهل حل وعقد و انتخاب کنندگان لازم است در هر صورت به عقد امامت با همین یگانه فرد اقدام کنند و از این روی اگر هم آنان بر انتخاب این فرد اتفاق کنند کار امامت را کامل کرده‌اند؛ زیرا امامت عقدی است که جز به وجود ایجاد کننده‌اش تحقق نمی‌یابد، همانند قضاوت که چنانچه تنها یک نفر شایسته تصدی آن باشد فقط در صورتی قاضی خواهد بود که او را بدین مقام گمارده باشند. بدین‌سان، برخی از کسانی که به چنین نظریه‌ای معتقدند باب قضاوت را نیز به باب امامت ملحق ساخته و گفته‌اند: شخص به صرف این که یگانه فرد برخوردار از شرایط لازم برای تصدی مقام قضاوت است قاضی می‌شود، چنان که یگانه فرد برخوردار از شروط امامت صرفاً به همین برخورداری انحصاری امام می‌شود. اما برخی دیگر گفته‌اند: هر چند یگانه فرد برخوردار از شروط امامت به همین سبب امام شود، ولی یگانه فرد برخوردار از شروط قضاوت بدین واسطه قاضی نمی‌شود؛ تفاوت میان این دو باب در آن است که قضاوت نیابتی خاص است و بازستاندن آن از شخص، حتی در این فرض که همچنان از صفات لازم برای تصدّی این سمت برخوردار باشد جایز است و از همین روی ولایت شخص در باب قضا، تنها به سپردن این مقام از سوی کسی که به قاضی نیابت می‌دهد انعقاد می‌یابد، در حالی که امامت از حقوق عام و از آن دسته اموری است که هم حق‌الله و هم حق‌الناس را در بر می‌گیرد و سلب آن از کسی که عملاً عهده‌دارش شده، در این فرض که همچنان از شروط لازم برای تصدی این مقام برخوردار باشد جایز نیست و از همین روی، عهده‌دارشدن آن از سوی فردی که شایسته این مقام و یگانه فرد برخوردار از شروط لازم برای تصدی آن است، به عقدی از سوی کسی که چنین امامتی را تثبیت کند نیازمند نیست.

فصل [: عقد امامت برای دو امام در دو سرزمین]

چنانچه در دو سرزمین به عقد امامت برای دو امام دست یازند، امامت برای هیچ یک از آنان انعقاد نمی‌یابد؛ زیرا جایز نیست امت در یک زمان دو امام داشته باشند، هر چند گروهی با این اتفاق نظر مخالفت کرده و چنین چیزی را جایز دانسته‌اند.

فقیهان در این باره که در چنین وضعیتی کدام یک از آن دو تن واقعاً امام است اختلاف کرده‌اند: گروهی گفته‌اند: امام همان کسی است که در سرزمینی با او عقد امامت بسته‌اند که امام پیشین در آن جا درگذشته است؛ زیرا مردم آن سرزمین به بستن عقد امامت گزین‌تر و به پرداختن بدان سزامندترند، و بر همهٔ امت در همهٔ دیگر شهرهاست که امامت را به مردمان آن سرزمین واگذارند و امامت را به کسی که همان مردم با او بیعت کرده‌اند بسپارند تا در نتیجهٔ اختلاف آراء و ناهمگنی خواسته‌ها اوضاع از هم گسیخته نشود. اما کسانی دیگر گفته‌اند: بر هر یک از این دو فرد است که به هدف حفظ آرامش و پیشگیری از آشفتگی، امامت را واگذارد و به آن دیگری بسپارد تا در نتیجه، اهل حل و عقد بتوانند یکی از این دو تن و یا کسی دیگر را برگزینند. کسانی هم گفته‌اند برای از میان بردن منازعه و پایان بخشیدن به اختلاف میان آن دو تن قرعه زده می‌شود و هر که از این قرعه در آید به امامت سزامندتر باشد.

از دیدگاه نگارنده آنچه درست است و فقیهان اهل تحقیق برآنند، این است که امامت به کسی تعلق دارد که پیش از دیگری عقد بیعت با او صورت پذیرفته است، همانند آن که اگر دو نفر از سوی زنی وکیل باشند که او را با مردی به پیمان ازدواج درآورند، نکاح صحیح به وکیلی تعلق خواهد داشت که پیش از دیگری بدان اقدام کرده است. بر این پایه، چنانچه مشخص باشد که با کدام یک از آن دو تن، پیش از دیگری بیعت شده امامت برای او استقرار می‌یابد و بر کسی که بیعت با او دیرتر انجام یافته، لازم است کار را به آن که پیشتر بوده واگذارد و به بیعت او درآید. چنانچه برای این هر دو تن همزمان با یکدیگر عقد امامت انعقاد یافته باشد و هیچ کدام بر دیگری پیشی نداشته باشند هر دو عقد باطل است و عقد امامت جدیدی با یکی از آن‌ها و یا با کسی دیگر منعقد می‌شود. چنانچه هم در واقع، بیعت یکی بر دیگری تقدم داشته، ولی تشخیص این امر با دشواری رویاروی شده باشد کار بر کشف حقیقت امر متوقف می‌ماند. اگر در همین فرض آن دو تن در دعوی تقدم با یکدیگر نزاع کنند و هر کدام مدعی شوند بر دیگری پیشی دارند، نه دعوی مدعی پذیرفته شود و نه از او بر این دعوی سوگند خواهند؛ چرا که امامت حق اختصاصی اشخاص نیست، بلکه حق همهٔ مسلمانان است

و از همین روی، در اثبات و نفی این دعوی نه سوگند مدعی حجیتی دارد و نه نکول او. همچنین، اگر تنازع میان این دو تن پایان پذیرفته و یکی از آن‌ها امامت را به دیگری واگذاشته باشد امامت برای آن فرد دیگر تنها در صورتی استقرار می‌یابد که بینه‌ای حاکی از تقدم بیعت با او در اختیار باشد. اگر هم آن که امامت را به دیگری واگذاشته به تقدم آن دیگری اقرار کند به این اقرار از دایره این نزاع بیرون می‌رود، ولی در عین حال امامت برای آن دیگری استقرار نمی‌یابد؛ زیرا اقرار آن فرد نخست در چیزی صورت پذیرفته که حق همهٔ مسلمانان است. اما اگر همین اقرار کننده در کنار کسی دیگر، به تقدم بیعت با آن که در حق او اقرار شده است گواهی، گواهی او مشروط به این که بگوید در هنگام کشمکش واقعیت امر بر وی پوشیده بوده است پذیرفته می‌شود، و اما اگر چنین اظهاری نکند، از آن روی که اظهار کنونی او با اظهار پیشین وی تناقض دارد شهادتش مسموع نخواهد بود.

فصل [: استمرار تردید دربارهٔ امامت]

چنانچه حتی پس از بررسی و باز کاوی، همچنان تردید وجود داشته باشد و بینه‌ای حاکی از تقدم هیچ یک از دو طرف دعوی اقامه نشده باشد به دو دلیل از قرعه بهره جسته نمی‌شود: دلیل نخست آن که امامت یک عقد است و قرعه در باب قراردادها اعتباری ندارد؛ دلیل دوم آن که مشارکت دو یا چند تن در امامت درست نیست و این در حالی است که در چیزهایی از قبیل زناشویی، که اشتراک در آن فاقد صحت است قرعه اعتباری ندارد. اصولاً توسل به قرعه در اموری چون ملکیت و اموال که اشتراک در آن‌ها صحیح است صورت می‌پذیرد.

از این روی، استمرار تردید یادشده موجب بطلان عقد امامت برای هر دو تن است و اهل حل و عقد یا انتخاب کنندگان عقدی جدید با یکی از آن‌ها منعقد می‌سازند. اما اگر بخواهند هر دوی آن‌ها را واگذارند و به سراغ کسی دیگر روند، برخی در این باره به جواز گراییده‌اند، از آن روی که آن هر دو تن از دایره تصدی امامت بیرونند؛ اما دیدگاه دیگر نیز آن است که چنین کاری جایز نیست؛ زیرا بیعت با آن دو تن امامت را از دیگران بازگرفته است و از دیگر سوی تردید در این باره مانع از ثبوت امامت برای یکی از آن‌ها نیست.

فصل [: انعقاد امامت با توصیه از سوی امام پیشین]

انعقاد امامت به توصیه یا ولایتعهدی از سوی امام پیشین از چیزهایی است که بر جواز آن اجماع صورت پذیرفته و بر صحت آن نیز اتفاق نظر است، به دلیل دو رخداد که مسلمانان

دست به کار آن شدند و کسی از آن میان هم با آن‌ها مخالفت نکرد:

نخست آن که ابوبکرﷺ امامت پس از خود را به عمرﷺ سپرد و مسلمانان نیز به این توصیه امامت وی را ثابت دانستند.

دوم آن که عمرﷺ امامت را به اعضای آن شورا سپرد و آن گروه در حالی که بزرگان روزگار خویش بودند از سر اعتقاد به صحت این امر درآمدن به شورا را پذیرفتند و دیگر صحابه نیز از این جمع بیرون ماندند. آن هنگام که عباسﷺ، علیﷺ را نکوهید که چرا به شورا درآمده است علیﷺ فرمود: مسأله‌ای بزرگ از مسائل اسلام بود که به خود حق ندادم از آن خارج شوم.

بدین‌سان، سپردن امامت به امام پسین به اجماع امت موجب انعقاد امامت است. البته، آن امامی که می‌خواهد امامت را به کسی پس از خود بسپارد موظف است در این باره که چه کسی به عهده‌دار شدن آن سزامندتر و از شروط آن برخوردارتر است اندیشه به کار بندد و اجتهاد کند. چنانچه در نتیجهٔ این اجتهاد این شایستگی را در یک نفر متعیّن دید، در صورتی که آن کس فرزند یا پدر او نباشد جایز است شخص به بیعت با او و گماردن او به ولایتعهدی اقدام کند، هر چند در این باره با کسی از اهل حل و عقد یا برخورداران از شروط انتخاب کنندگان، رایزنی نکرده باشد. اما در عین حال، در این باره اختلاف کرده‌اند که آیا ظهور رضایت انتخاب‌کنندگان، شرط انعقاد بیعت با این ولیعهد هست یا نه؛ برخی از عالمان بصره بدین گراییده‌اند که رضایت دادن انتخاب کنندگان به بیعت امام پیشین با ولیعهد شرط لزوم این بیعت بر امّت است؛ چه، بیعت از حقوق متعلق به مردم است و بنابر این، تنها در صورتی برای مردم الزام‌آور است که افراد برخوردار از شروط انتخاب کنندگان به آن رضایت داشته باشند.

از دیدگاه نگارنده، درست آن است که این بیعت انعقاد می‌یابد و رضایت به آن شرط نیست؛ چرا که بیعت عمرﷺ بر رضایت صحابه متوقف نماند. همچنین، امام پیشین سزامندترین کس به این امر است و از همین روی انتخاب او در این زمینه از هر انتخاب دیگری مؤثرتر و نظر او در این خصوص نیز نافذتر است.

اما اگر ولیعهد پدر یا فرزند امام پیشین باشد در جواز اقدام شخصی امام پیشین به بیعت با او، اختلاف کرده و سه نظریه را ابراز داشته‌اند:

نظریهٔ نخست: جایز نیست امام به تنهایی به عقد بیعت با فرزند یا پدر خود اقدام کند، مگر آن که در این خصوص با کسانی که اهلیت انتخاب کردن دارند رایزنی کرده و آنان این ولیعهد

را شایستهٔ بیعت دیده باشند. تنها در چنین صورتی عقد بیعت از سوی امام پیشین با ولیعهد خویش صحیح است؛ زیرا از یک سو، اقدام فردیِ امام به این کار نوعی تزکیه برای ولیعهد و در نتیجه مشمول احکام باب شهادات است، و از سویی گماردن ولیعهد بر امّت نیز مشمول احکام قضاوت و این همه در حالی است که پدر و فرزند با این گمان که به یکدیگر گرایش درونی و قلبی دارند، نه می‌توانند به سود هم شهادت دهند و نه جایز است که دربارهٔ یکدیگر قضاوت کنند.

نظریهٔ دوم: جایز است امام به عقد بیعت با پدر و فرزند خود اقدام کند؛ چرا که او فرمانروای امت است و هر فرمان او، خواه به سود و خواه به زیان، بر امت نافذ است و از همین روی داوری او در زمینهٔ منصب، بر داوری‌اش از باب نسب و خویشاوندی چیرگی دارد و گمان ناروا نه به امانت‌داری او راه گشاید و نه زمینه‌ای برای مخالفت با او شود و هم از این روی سپردن امامت از سوی وی به فرزند یا پدر همانند آن است که این سمت را به هر کس دیگر سپرده باشد. اما آیا پس از صحیح دانستن چنین پیمان و لایتعهدی‌ای، در لزوم آن بر امت، رضایت انتخاب کنندگان شرط است یا نه؟ در این باره همان دو احتمالی وجود دارد که پیشتر آوردیم.

نظریهٔ سوم: جایز است امام به تنهایی به عقد بیعت برای پدر خویش اقدام کند، ولی جایز نیست به چنین بیعتی با فرزند خود دست یازد؛ چه، سرشت انسان بیش از آن که او را به جانبداری از پدر بکشاند به جانبداری از فرزند بر می‌انگیزد و از همین روی، غالباً انسان آنچه را به چنگ می‌آورد نه برای پدر بلکه برای فرزند خویش ذخیره می‌کند.

اما عقد بیعت امامت از سوی امام پیشین با برادر خود یا دیگر خویشاوندان نسبی و سببی همانند عقد بیعت با غیر خویشاوندان و در نتیجه اقدام وی به این کار جایز است.

فصل [: مشروط بودن امامت به پذیرش ولیعهد]

چنانچه امام از میان واجدان شرایط لازم برای تصدی ولایتعهدی به جانشینی کسی پیمان سپارد، تحقق این «سپردن» به پذیرش از سوی ولیعهد مشروط خواهد بود. البته، در مورد زمان این پذیرش اختلاف شده است؛ برخی گفته‌اند: این پذیرش پس از مرگ پیشوای پیشین و حداکثر تا مقدار زمانی است که می‌توان به ولیعهد مهلت داد. این را نیز گفته‌اند ـ و همین هم درست‌تر است ـ که زمان پذیرش از هنگام سپردن ولایتعهدی تا مرگ پیشوای پیشین است، تا

این که دوران گذار در زمان حیات وی سپری شود و با پذیرش پیشاپیش وی به ثبات برسد.

امامی که ولیعهدی تعیین کرده است حق ندارد او را تا زمانی که وضعش دیگرگون نشده است برکنار کند، هر چند برای امام جایز است دیگر کسانی را که به نمایندگی خود به کار گماشته، بر کنار کند؛ چرا که امام آن هنگام که این گماشتگان و جانشینان را بر می‌گزیند آن‌ها را در آنچه حق خود اوست جانشین خویش قرار می‌دهد، اما در تعیین ولیعهد در آنچه حق مسلمانان است کسی را به جانشینی می‌گمارد و از همین روی حق ندارد او را بر کنار کند، درست همان گونه که انتخاب کنندگان حق ندارند کسی را که با او بیعت کرده‌اند، تا زمانی که وضع وی دیگرگون نشده است عزل کنند. از این روی، چنانچه امام پس از تعیین کسی به ولیعهدی او را بر کنار کند و فردی دیگر را بدین سمت بگمارد، سپردن این سمت بدین فرد اخیر باطل است و آن فرد نخست بر بیعتی که با او شده همچنان باقی است و به همین دلیل حتّی اگر او هم خود را خلع کند بیعت با فرد دوم صحیح نیست، مگر این که بیعتی تازه با او صورت پذیرد. اما اگر ولیعهد استعفا دهد آنچه به او سپرده شده است بدین استعفا ابطال نمی‌پذیرد مگر این که استعفایش پذیرفته شود؛ چرا که آن سپردنِ نخستین، از طرف سپارنده لازم شمرده می‌شود. سپس در پذیرش یا عدم پذیرش این استعفا باید نگریست؛ اگر کسی غیر از آن مستعفی وجود داشته باشد استعفای او جایز است و به حصول اتفاق نظر میان او و کسی که او را بدین سمت گمارده است از پیمان ولایت عهد خارج می‌شود، ولی اگر کسی غیر از او یافت نشود، استعفا از سوی او و همچنین پذیرش آن از سوی گمارنده صحیح نیست و آن عهدِ نخستین بر لزوم خود، چه از سوی گمارنده و چه از سوی گماشته، باقی است.

لازم است کسی که به ولایتعهدی برگزیده می‌شود از همان زمان که به او پیمان سپرده شده از همه شروطی که برای تصدی امامت هست برخوردار باشد. بنابر این، اگر او در زمانی که به ولایتعهدی برگزیده شده نابالغ، یا فاسق باشد و در هنگام مرگِ امام پیشین بالغ و عادل باشد خلافت او صحیح نیست، مگر زمانی که انتخاب کنندگان با او بیعتی تازه کنند.

اگر امام کسی را ولیعهد قرار دهد که غایب است و زنده بودن وی معلوم نیست، این ولیعهدی صحیح شمرده نمی‌شود. اما اگر زنده بودن آن شخص معلوم باشد امامت وی بر آمدنش متوقف خواهد بود. بدین‌سان، اگر امام پیشین در حالی بمیرد که ولیعهد همچنان حضور ندارد انتخاب کنندگان از او می‌خواهند از سفر بازگردد. چنانچه هم غیبت او به درازا کشد و مسلمانان به تأخیر و فترتی که در ادارهٔ امورشان حاصل می‌آید زیان بینند

انتخاب‌کنندگان کسی را به نیابت او بر می‌گزینند و، نه به عنوان خلافت، بلکه به همین عنوان با او بیعت می‌کنند. هنگامی هم که آن خلیفهٔ غایب باز گردد آن که به جانشینی و نیابت او برگزیده شده است خود به خود عزل می‌شود و فرمان او پیش از آمدن خلیفه روا و نافذ و پس از آمدن او مردود است.

اگر ولیعهد بخواهد پیش از مرگ خلیفه، آن سمت ولایتعهدی را که به او سپرده شده است به کسی دیگر واگذارد این کار جایز نیست؛ چرا که خلافت او تنها پس از مرگ خلیفه پیشین استقرار می‌یابد. همچنین اگر بگوید «فلان کس دیگر را ولیعهد خویش قرار داده‌ام مشروط به آن که خلافت به من برسد» این هم جایز نیست؛ زیرا او خود در این هنگام خلیفه نیست و از این روی صحیح نیست کسی دیگر را به ولایتعهدی خویش بگمارد.

اگر خلیفه، خود را خلع کند خلافت از او به ولیعهدش می‌رسد و این خود خلعی در حکم مرگ تلقی می‌شود.

اگر خلیفه دو تن را ولیعهد خویش گیرد و هیچ یک را بر دیگری مقدم ندارد این کار جایز است و پس از مرگ او انتخاب کنندگان یکی از آن‌ها را بر می‌گزینند، چنان که دربارهٔ اعضای آن شورا اتفاق افتاد و عمر رضی الله عنه ولایتعهدی خویش را در یکی از آن شش تن قرار داد.

ابن اسحاق از زهری، از ابن عباس رضی الله عنه نقل کرده که گفته است: روزی عمر رضی الله عنه را اندوهگین دیدم. گفت: نمی‌دانم دربارهٔ این حکومت چه کنم؟ در این باره گامی پیش می‌نهم و گامی پس می‌گذارم. گفتم: آیا تو را به علی علیه السلام چشمی هست؟ گفت: او براستی سزامند آن است، اما او مردی است که قدری شوخ طبعی دارد و بر این گمانم که اگر عهده‌دار امورتان شود، شما را بر آن راه حقی بدارد که از پیش می‌شناسید. ابن عباس گوید: گفتم: با عثمان رضی الله عنه چگونه‌ای؟ گفت: اگر این کار را بکنم ابن ابی معیط را برگردهٔ مردم سوار خواهد کرد و از آن پس عرب‌ها به او توجهی نشان نخواهند داد تا آن هنگام که گردنش زده شود. به خداوند سوگند اگر من [این کار را] بکنم او [کار خود] خواهد کرد و اگر او بکند آنان نیز کار خویش خواهند کرد. ابن عباس گوید: گفتم: طلحه چه طور؟ گفت: او انسانی خودستای است و خداوند با آن خود خرسندی‌ای که در او سراغ دارد هرگز سرنوشت امت محمد صلی الله علیه و آله را به او نمی‌سپارد. ابن عباس گوید: گفتم: زبیر چه؟ گفت: او یک قهرمان است، ولی در بقیع، در بازار از وزن و پیمانه می‌پرسد. آیا چنین کسی عهده‌دار امور مسلمانان شود؟ گوید: گفتم: اما سعد بن ابی‌وقاص؟ گفت: او مرد این کار نیست. او، البته لگامدار مرکبی زین و یراق بسته است که بر آن می‌نشیند و به پیکار می‌رود،

لیک این که ولی امر شود نه. گوید: گفتم: عبدالرحمن بن عوف چه؟ گفت: از نکو مردی نـام بردی، اما او انسانی سست بنیاد است، در حالی که ـ ای ابن عباس ـ این امر تنها کسی را سزد که قدرتمند است و زور روا نمی‌دارد، نرمش دارد و سستی نشان نمی‌دهد، در خـرج کـردن سختگیر است و ناخن خشکی نمی‌کند و گشاده دست است و زیاده‌روی ندارد.

ابن عباس گوید: چون ابولؤلؤ او را ضربت زد و طبیب از نجات جان وی نومید شد و به او گفتند: وصیت کن، کار حکومت را به شورا میان شش تن واگذاشت و گفت: این حکومت را به علی و در برابر او زبیر، عثمان و در برابر او عبدالرحمن بن عوف، و طلحه و در برابر او سعد بن ابی‌وقاص رضی الله عنه وامی‌گذارم. چون پس از درگذشت عمر رضی الله عنه شورا سامان یافت، عـبدالرحـمن گفت: اختیار خود را به سه تن از میان خویش واگذارید. زبیر گفت: من اختیار خویش را به علی واگذاردم. طلحه گفت: من اختیار خویش را به عثمان واگذاشتم. سعد هم گفت: من تصمیم خویش را به عبدالرحمن واگذاردم. بدین سان شورا از آن شش به این سه تن بدل گشت و آن سه تن دیگر از شورا بیرون رفتند. پس عبدالرحمن گفت: کدامتان خود را از این زمامداری بر کنار می‌دارد تا تصمیم را به او واگذاریم و خداوند بر او گواه باشد که بر صلاح امت دل خواهد سوزاند؟ اما هیچ یک به او پاسخ ندادند. پس خود گفت: آیا انتخاب را به من وامی‌گذارید تا من خود را از این کار بیرون بدارم و خداوند بر من گواه باشد که هیچ خیرخواهی و نصحی را دریغ نخواهم داشت؟ آن دو تن دیگر گفتند: آری. او گفت: پذیرفتم.

بدین ترتیب آن شورا از شش تن به سه تن و از آن سه به دو تن بدل شد؛ یعنی عـلی و عثمان.

آن گاه عبدالرحمن به میان مردم رفت تا بداند مردم در این باره بر چه نظرند. چون شب بر آنان سایه گسترد، عبَدالرحمن، مسور بن مخرمه را فرا خوانـد و شـریک خـویش سـاخت و سپس از آن دو تن بر این پیمان ستاند که با هر کدامشان بیعت شود به کتاب خدا و سنت پیامبر او عمل کند و اگر هم با دیگری بیعت شود از او فرمان پذیرد و اطاعت کند. پس از آن با عثمان بن عفان بیعت کرد.

بدین سان، شورایی که سزامندان عهده‌داری امامت عضو آن باشند و اجماع مردم بـر آن انعقاد یافته باشد مبنا و مستندی شد برای انعقاد امامت به واسطهٔ وصایت و ولایتعهدی و نیز انعقاد بیعت به شماری از کسانی که امامت در یکی از آنان متعین است و به انتخاب از سوی اهل حل و عقد از میان همین افراد تحقق می‌پذیرد، و از این روی هیچ تفاوتی نمی‌کند که آن

شورا مشتمل بر دو نفر باشد یا بر شماری بیش از آن، البته تا زمانی که همچنان از شماری محدود و مشخص فراتر نرود. از این مبنا چنین استفاده می‌شود که به واسطهٔ سپردن ولایتعهدی به چند نفر، امامت [پس از خلیفه پیشین] به هیچ کس دیگر جز آن جمع انتقال نمی‌یابد، هر چند جایز است فردی از این جمع که به واسطه انتخاب از سوی دیگر اعضا متعیّن گردیده و امامت به او انتقال یافته است کسی دیگر را ولیعهد خویش کند.

هنگامی که امام خلافت خویش را به چنین شورایی مرکب از چند نفر وامی‌گذارد، این انتخاب کنندگان حق ندارند زمانی که هنوز آن امام پیشین زنده است یکی را از میان خود به امامت برگزینند، مگر آن که همان امام پیشین اجازه داده باشد انتخاب را پیش اندازند و در دوران حیات او انجام دهند؛ چرا که او خود به امامت سزامندتر است و از همین روی کسی دیگر حق ندارد در کار امامت با او مشارکت کند. اگر اعضای این شورا از آن بیم داشته باشند که پس از مرگ امام آشفتگی‌ای پیش آید و بدین سبب از او [برای تعیین امام پسین از میان خود] اجازه خواهند و او نیز اجازه دهد، این کار را انجام می‌دهند. اگر امام به بیماری‌ای نومیدکننده گرفتار شود اعضای شورا تأمل می‌کنند؛ اگر اختیار و اراده از کف او برود و توان تدبیر را از دست دهد این وضعیت حکم مرگ او را دارد، از این نظر که جایز است انتخاب کنندگان به تعیین امام همت گمارند. اما اگر همچنان آن امام از قدرت تشخیص و از توان تدبیر برخوردار باشد، آنان حق تعیین امام پسین را ندارند مگر این که او خود اجازه داده باشد.

ابن اسحاق نقل کرده است که چون عمرؓ زخمی به خانه خویش درآمد، سروصدایی شنید. پرسید: مردم را چه شده است؟ گفتند: می‌خواهند به حضورت آیند. آنان را اجازه داد. گفتند: ای امیرمؤمنان، وصیت کن؛ عثمان را جانشین خویش در میان ما قرار ده. گفت: چگونه؟ او ثروت و باغ و بوستان را دوست دارد. پس مردم از نزد او .رون رفتند. سپس دیگر بار سرو صدایی شنید. پرسید: مردم را چه شده است؟ گفتند: می‌خواهند به حضورت آیند. به آنان اجازه داد. گفتند: علی بن‌ابی طالب‌علیه‌السلام را جانشین خویش در میان ما کن. گفت: در این صورت او شما را بر راهی که عین حق است خواهد داشت. ابن عباسؓ گوید: در این هنگام من به سوی او خم شدم و گفتم: ای امیرمؤمنان، چه چیز تو را از انجام این کار بازمی‌دارد؟ گفت: پسرم! مگر باید زنده و مرده، او را تحمل کنم؟

همان گونه که برای خلیفه تصریح کردن به نام کسانی که حکومت را به شورای ایشان می‌سپارد تا یکی را بدین منظور از میان خود برگزینند جایز است، این هم برای او جایز است

که به انتخاب کنندگان یا همان اهل حل و عقد نیز تصریح کند. در چنین صورتی انتخاب کردن تنها از سوی کسانی صحیح است که وی بدیشان تصریح کرده است، چنان که تنها تصدی سمت‌های حکومتی از سوی کسی یا کسانی صحیح است که امام این سمت‌ها را بدیشان سپرده باشد؛ چرا که این هر دو مقوله از جمله حقوق ناشی از خلافت او هستند.

فصل [: ولایتعهدی پیاپی دو تن یا بیشتر]

چنانچه خلیفه به جانشینی دو تن یا بیشتر وصیت کند و این جانشینی را میان آنان به ترتیب قرار دهد و بگوید: «جانشین من فلان کس است و اگر بمیرد فلان کس و پس از مرگ او نیز فلان کس دیگر» این نوع وصیت و ولایتعهدی جایز است و خلافت به همان ترتیبی که او تعیین کرده به آن هر سه تن انتقال می‌یابد؛ چه، پیامبر خداصلی‌الله‌علیه‌وآله زید بن حارثه را به جانشینی خویش بر فرماندهی سپاه موته گماشت و فرمود: اگر او هدف تیر دشمن شود، جعفر بن ابی‌طالب و اگر او نیز برود عبدالله بن رواحه و اگر او هم برود مسلمانان خود کسی برگزینند. زید به سوی دشمن رفت و کشته شد. پس از او جعفر پرچم را برداشت، پیش رفت و کشته شد. آن‌گاه عبدالله بن رواحه پرچم را گرفت، پیش تاخت و کشته شد. پس از او نیز مسلمانان خالد بن ولید را برگزیدند. اکنون که پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله چنین کاری را در فرماندهی سپاهیان انجام داده، همانند آن در خلافت نیز جایز است.

اگر گفته شود: این [= گماردن جانشین در فرماندهی جنگ] عقد ولایتی است مشروط به صفات و شروطی، در حالی که عقد ولایت عامه بر شروط و صفات توقف ندارد، در پاسخ گفته شود: ولایت از مصالح عمومی جامعه است که احکام آن احکام عقود خاص را نیز در برمی‌گیرد؛ چه، در دو حکومت [اموی و عباسی] کسانی دست به چنین کاری زدند و هیچ یک از عالمان روزگارشان در آن اقدام با ایشان مخالفتی نکردند. این سلیمان بن عبدالملک است که به جانشینی عمربن عبدالعزیز و پس از او یزید بن عبدالملک وصیت کرد. اگر هم سیرهٔ سلیمان حجت نباشد، تقریر عالمان معاصر او از تابعان و کسانی که در اظهار حق از سرزنش هیچ سرزنش کننده‌ای بیم نداشتند حجت است. هارون نیز پس از رایزنی با عالمان فاضل روزگار خویش، ولایتعهدی را به ترتیب میان سه تن از فرزندان خود قرار داد: امین، سپس مأمون و سپس مؤتمن.

بدین سان، اگر خلیفه به جانشینی سه تن به ترتیب وصیت کند و در حالی درگذرد که آن

هر سه زنده‌اند، خلافت پس از درگذشت او از آنِ همان نخستین کس است، اما اگر در روزگار حیات او آن نخستین ولیعهد درگذشته باشد پس از درگذشت خلیفه، جانشینی او به دومین ولیعهد رسد؛ و اگر هم دو ولیعهد اول و دوم در روزگار حیات خلیفه درگذشته باشند پس از درگذشت او خلافت به سومین ولیعهد خواهد رسید؛ چرا که به واسطه همان ولایتعهدیِ پیشین که از سوی خلیفه صورت پذیرفته، در دورهٔ حیات او چگونگی خلافتش قطعی شده است.

اگر همین خلیفه در حالی درگذرد که هر سه ولیعهد او زنده‌اند و بدین‌سان خلافت به نخستین ولیعهد برسد و او بخواهد کسی غیر از آن دو تن دیگر را که خلیفهٔ پیشین تعیین کرده است ولیعهد خویش گیرد، برخی از فقیهان، به استناد همان ترتیب نخستین، این کار را مگر در صورتی که آن دو تن داوطلبانه از سمت خود دست بردارند ممنوع دانسته‌اند؛ چه، سفّاح ولایتعهدی خویش را به منصور و پس از او به عیسی بن موسی سپرد. اما پس از آن، هنگامی که منصور [در پی رسیدن به خلافت] قصد داشت مهدی را بر عیسی مقدم بدارد از عیسی خواست چون حقی در این خصوص دارد از ولایتعهدی‌ای که دارد داوطلبانه بگذرد. در این زمان، فقیهان روزگار به رغم همهٔ فراوانی و در اختیار بودن، نتوانستند راهی برای منصور بیابند تا از رهگذر آن، عیسی را به زور از ولایتعهدی محروم کند تا آن که سرانجام او خود دست برداشت و با رضایت از آن ولایتعهدی چشم پوشید. اما آنچه در همین مسأله از مذهب شافعی‌رضی‌الله‌عنه بر می‌آید و نیز آنچه اکثریت فقیهان برآنند، این است که جایز است ولیعهدی که خلافت به او رسیده است خلافت را از آن کسانی که توسط خلیفهٔ پیشین و در مرتبتی پس از او به ولایتعهدی برگزیده شده بودند باز گیرد و به هر کس که خود می‌خواهد بسپارد. از این دیدگاه، آن ترتیبی که خلیفهٔ پیشین میان ولیعهدهای خویش مقرر داشته است تنها به همان فرد نخست که پس از مرگ وی استحقاق خلافت یافته است محدود خواهد شد و چون خلافت بر حسب همان ترتیب پیشین به یکی از ولیعهدها برسد، او خود سزامندتر خواهد بود که هر کس را که می‌خواهد ولیعهد خویش قرار دهد؛ چرا که او با رسیدن خلافت به وی ولایتی عام می‌یابد و فرمان او رواست و حق وی نیز در این باره از هر حقی دیگر قوی‌تر و وصیت او هم در این زمینه از هر وصیتی دیگر نافذتر است.

این چیزی است متفاوت با آنچه پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله انجام داد و فرماندهان سپاه موته را یکی پس از دیگری و بر این فرض که فرمانده پیشین از دست برود تعیین کرد؛ چه، آن تعیین جانشینان فرماندهی در حیات پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و بدان منظور انجام یافت که فرماندهی

لشکریان به دیگر کسان نرسد. در حالی که این مقوله ناظر به انتقال حکومت به مرگ یک خلیفه به فرد پس از اوست و از این روی، وصیت و ولایتعهدی در این دو باب کاملاً با همدیگر متفاوت است. این هم که منصور از عیسی بن موسی خواست با رضایت قلبی از حق خود چشم بپوشد، تنها بدان هدف صورت پذیرفت که قصد داشت از این رهگذر دل خویشاوندان خویش را به دست آورد؛ چرا که او آغازین خلیفهٔ خاندان عباسی بود و زمانی از روزگار فرمانروایی این خاندان نمی‌گذشت و مردان آن خاندان هنوز با همدیگر برابر به نظر می‌رسیدند، گو این که گاه در دل از همدیگر گریزی داشتند که به سستی بنیاد حکومت می‌انجامید. از این روی، کردار منصور در این خصوص تنها یک تدبیر سیاسی بود، هر چند از نظر حکم نیز چنین کاری جایز بوده است.

بر این پایه، چنانچه پس از رسیدن خلافت به نخستین ولیعهد از ولیعهدهای سه گانه، او نیز بی آن که برای خویش ولیعهدی تعیین کرده باشد درگذرد، ولیعهد دوم از همان سه تن که خلیفهٔ اسبق تعیین کرده بود به خلافت می‌رسد و به اقتضای همان وصیت و ولایتعهدی پیشین بر فرد سوم مقدم داشته می‌شود. به همین ترتیب، اگر ولیعهد دوم بی آن که برای خویش جانشین تعیین کرده باشد در گذرد ولیعهد سوم به حسب همان ترتیب اسبق به خلافت می‌رسد؛ زیرا صحیح دانستن پیمان ولایتعهدی نخستین [یعنی همان که مشتمل بر وصایت به جانشینی پیاپی سه تن بود] اقتضا می‌کند تا زمانی که ولایتعهدی تازه‌ای بر خلاف آن صورت نپذیرفته است مفاد آن پیمان در مورد هر سه ولیعهد ثابت دانسته شود. بدین سان ولایتعهدی دربارهٔ نخستین فرد از آن سه تن که تعیین شده‌اند به‌طور مطلق قطعی و نافذ و دربارهٔ فرد دوم و سوم موقوف (معلّق) است؛ چه، عدول از ولایتعهدی نخستین فرد جایز نیست و از همین روی پیمان ولایتعهدی او قطعی است، در حالی که عدول از ولایتعهدی فرد دوم و سوم [توسط نخستین ولیعهد و پس از رسیدن او به خلافت] بر مبنای دیدگاه اخیر جایز و در نتیجه پیمان ولایتعهدی به او موقوف (معلّق) است.

اگر از آن سه ولیعهد، نخستینِ آن‌ها پس از رسیدن خلافت به او، بی آن که به جانشین کسی دیگر وصیت کرده باشد درگذرد و اهل حل و عقد (انتخاب کنندگان) بخواهند جز آن دومین ولیعهد کسی دیگر را به جانشینی برگزینند این کار جایز نیست. همچنین، در صورتی که دومین ولیعهد پس از رسیدن خلافت به او بی آن که جانشینی تعیین کرده باشد درگذرد، جایز نیست انتخاب کنندگان کسی دیگر جز آن ولیعهد سوم را برای خلافت برگزینند، هر چند جایز

است ولیعهد دوم پس از رسیدن به خلافت کسی دیگر را جز آن سومین ولیعهد در وصیت خلیفهٔ اسبق، به جانشینی خویش تعیین کند.

دلیل حکم پیشگفته نیز آن است که وصیت به یک ولیعهد نوعی «نص» یا فرمان صریح است، در حالی که تنها در صورتی می‌توان به انتخاب مطلق روی آورد که چنین نصی در اختیار نباشد. اما اگر خلیفه‌ای که پیمان ولایتعهدی می‌سپارد بگوید: فلان کس را ولیعهد خویش قرار داده‌ام و اگر او پس از رسیدن خلافت به وی درگذرد فلان کس دیگر خلیفه است، خلافت این فرد دوم درست نیست و ولایتعهدی او نیز بدین‌ترتیب انعقاد نمی‌یابد؛ چرا که خلیفه با چنین انشائی، پیمانی بالفعل به جانشینی فرد دوم نسپرده، و تنها او را پس از رسیدن خلافت به ولیعهدِ نخستین جانشین وی قرار داده و این در حالی است که ممکن است آن نخستین فرد پیش از رسیدن خلافت به او درگذرد و بنابر این، ولیعهدی فرد دوم برای فرد اول اساساً نافذ نباشد و از همین روی باطل باشد. البته، برای آن ولیعهد نخستین جایز است که پس از رسیدن خلافت به او کسی دیگر را جز آن ولیعهد دوم [در پیمان ولایتعهدی مقرر شده از سوی خلیفه اسبق] ولیعهد خویش قرار دهد؛ و اگر هم او بدون تعیین ولیعهد درگذرد برای انتخاب کنندگان جایز است کسی دیگر جز آن ولیعهد دوم را برگزینند.

فصل [: وجوب آگاهی همهٔ امت از ویژگی‌های امام]

هنگامی که خلافت برای کسی که خواه از رهگذر ولایتعهدی و خواه از رهگذر انتخاب عهده‌دار آن می‌شود استقرار یافت بر همهٔ امت لازم است چگونگی رسیدن خلافت به فرد مستحق آن را به ویژگی‌هایی که بایسته اوست بدانند، هر چند لازم نیست خلیفه را به نام و نشان بشناسند، مگر درباره انتخاب کنندگان یا همان اهل حل و عقد که به اتفاق نظر آنان حجت بر پا می‌شود و به بیعت آنان خلافت انعقاد می‌یابد. اما سلیمان بن جریر گفته است: بر همهٔ امت واجب است امام را به نام و نشان بشناسند، همان‌گونه که بر آنان واجب است خدا و پیامبر او را بشناسند. ولی آنچه اکثریت عالمان برآنند این است که آنچه بر همهٔ امت واجب است، شناخت امام به طور کلی است نه در جزئیات و تفاصیل و بنابر این بر یکایک افراد جامعه لازم نیست امام را به نام و نشان بشناسند، مگر در هنگام رخ نمودن حوادثی که چنین نیازی را پیش می‌آورد، همان‌گونه که شناخت قاضیانی که به واسطهٔ آن‌ها احکام و قضاوت‌ها انعقاد می‌یابد و فقیهانی که در حلال و حرام فتوا می‌دهند، در کلیات بر همهٔ مردم واجب است،

نه در جزئیات و تفاصیل، مگر به گاه پیش آمدن رخدادهایی که انسان را بدیشان نیازمند می‌سازد. اگر لازم بود هر یک از افراد امت امام را عیناً و به نام بشناسند لازم می‌آمد همه به سوی او هجرت کنند و روا نبود کسانی که در نقاط دور روزگار می‌گذرانند از این امر بازمانند. اگر چنین می‌شد لازمه‌اش خالی شدن همهٔ شهرها و سرزمین‌ها بود و این خود رویه‌ای است برون از عرف و زمینهٔ تباهی و نادرستی اوضاع.

به هر روی، اکنون که شناخت امام به ترتیبی که یادآور شدیم ثابت شد، بر همهٔ افراد امت است کارهای عمومی را به او واگذارند، بی آن که در برابر او خودسری یا با او رویارویی کنند، تا در نتیجه، او به پاسداری از منافع عمومی و تدبیر امور، یعنی کاری بپردازد که در آن وکیل قرار داده شده است.

فصل [: خلیفه نامیده شدن امام]

امام را از آن روی خلیفه نامند که جانشین پیامبر خدا ﷺ در میان امت اوست. از همین روی جایز است کسی خطاب به او عنوان «ای خلیفهٔ پیامبر» و یا به‌طور مطلق عنوان خلیفه را به کار برد.

اما در این اختلاف کرده‌اند که آیا جایز است با عنوان «ای خلیفه خدا» به او خطاب شود یا نه: برخی این کار را جایز دانسته‌اند، از آن روی که او حقوق خدا را در میان مردم پاس می‌دارد و هم از آن روی که خداوند فرموده است:

«اوست همان که شما را خلیفگان زمین قرار داد و شما را بر همدیگر برتری بخشید»[1].

ولی، اکثریت عالمان از نظر دادن به جواز چنین خطابی امتناع ورزیده و به معتقدان به چنین نظریه‌ای نسبت فسق داده و گفته‌اند: آن کسی جانشین دارد که غایب شود یا بمیرد، اما خداوند نه غایب شود و نه بمیرد. به ابوبکر صدیق رضی الله عنه گفتند: ای خلیفهٔ خدا. او گفت: من خلیفه خدا نیستم. تنها خلیفهٔ پیامبر خدایم[2].

---

۱ . انعام / ۱۶۵ : ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾.

۲ . این روایت را طبری آورده و افزوده است که ابن حنبل نیز آن را در مسند خود نقل کرده است. بنگرید به: طبری، الریاض النضره، ج ۲، ص ۹۷. قلقشندی نیز ضمن نقل این ماجرا به نقل نظریه‌های موجود در این باره پرداخته است. بنگرید به: قلقشندی، مآثر الانافه، ج ۱، ص ۱۵ و ۱۶ ـ م.

فصل [: وظایف امام]

آنچه از امور عامه بر امام لازم است ده چیز را در بر می‌گیرد:

یکم : پاس داشتن دین بر مبانی ثابت آن و نیز آنچه سلف امت بر آن اجماع کرده‌اند. از این روی، اگر بدعتگذاری رخ نماید یا گمراهی که شبهه دارد سر برآورد، امام حجت را برای وی آشکار سازد و آنچه را درست است برای او روشن کند و بر آن حقوق و حدودی که به رعایت آن‌ها ملزم است بدارد تا از این رهگذر، دین از رخنه و امت از فتنه پاس داشته شود.

دوم : دادرسی میان طرف‌های اختلاف و پایان بخشیدن به نزاع کسان؛ تا عدالت در همه جا بگسترد و نه ستمگری ستم براند و نه ستمدیده‌ای ضعیف ماند.

سوم : حراست از کیان و دفاع از قلمرو؛ تا مردم در امنیت و آسوده خاطر از این که به جان یا مالشان تعرّض شود به زندگی خویش بپردازند و به این سوی و آن سوی سفر کنند.

چهارم : اجرای حدود الهی؛ تا حریم آنچه او حرام کرده است از تعرض مصون ماند و حقوق بندگان او از قرار گرفتن در معرض تلف و نابودی در امان باشد.

پنجم : استوار ساختن مرزها به تجهیزات بازدارنده و نیروی دفاع کننده؛ تا دشمنان نتوانند غافلگیرانه هجوم آورند و در سرزمین اسلام حرمتی را زیر پا نهند یا خون مسلمان یا معاهدی را بریزند.

ششم : جهاد با کسانی که با اسلام عناد می‌ورزند، البته پس از دعوت آنان به این آیین؛ تا یا اسلام آورند یا به احکام ذمه گردن نهند و از این رهگذر حق خداوند در این که آیین اسلام را بر همهٔ ادیان پیروز می‌سازد بر پا داشته شود.

هفتم : گردآوری «فیء» و زکات به موجب آنچه شرع به تصریح یا به اقتضای اجتهاد واجب ساخته است، بی آن که ترسی در میان باشد یا ستمی روا داشته شود.

هشتم : تعیین مقدار عطایا و حقوقِ متوجه بیت‌المال، بدون زیاده روی یا سخت‌گیری، و نیز پرداخت آن‌ها، بی آن که از زمانش پیش افتد یا از این زمان پس انداخته شود.

نهم : به کار گماردن امینان و واگذاردن مسئولیت به کسانی که در کارهایی که بدیشان واگذارده یا اموالی که بدیشان سپرده می‌شود خیرخواهند؛ تا در نتیجه، کارها به دست کفایت سامان گیرد و اموال به پاسداری امینان در امان ماند.

دهم : این که خود مستقیماً بر کارها نظارت کند و اوضاع را بررسد؛ تا از این رهگذر بتواند سیاست رعیت و حفاظت آیین و شریعت را به انجام رساند. مباد به خوشگذرانی یا به عبادتی

مشغول شود و به واگذاری کارها به دیگران بسنده کند؛ چرا که گاه امانتدار خیانت روا می‌دارد و خیرخواه ترفند به کار می‌گیرد. خداوند ـ تعالی ـ فرموده است:

«ای داوود، ما تو را جانشین در زمین قرار داده‌ایم؛ میان مردم به حق حکم بران و از هوس پیروی مکن که تو را از راه خدا به در برد»[۱].

بر پایهٔ این آیه، خداوند سبحان، نه از داوود خواست که بدون دخالت مستقیم، کارها را به دیگران وانهد، و نه او را در پیروی [از هوس‌ها] و سزاوار شدن به صفت گمراهی معذور داشت. این در حالی است که هر خلیفه‌ای به حکم دین و به اقتضای منصب خلافت حق تعیین گماشته و واگذاردن کار به دیگران را دارد، اما این پرداختنِ مستقیم به کارها از حقوق سیاست و تدبیر و متعلق به همه رعیت است، چنان که پیامبر خدا ﷺ فرمود:

«هر یک از شما در بارهٔ رعیت خویش به رعایت موظفید و در این باره بازخواست می‌شوید»[۲].

شاعر درست گفته است، آن جا که فرمانروای مدبر را چنین می‌ستاید:

خدایتان خیر دهاد! فرمانروایی خویش را به کسی بسپارید که گشاده دست است و در کار جنگ بسی خبره.

نه آن گاه که آسایش زندگی یارش شود زیاده روی و سرمستی کند و نه آن هنگام که ناگواری‌ای او را بیازارد زارو زبون گردد.

---

۱. ص / ۲۶؛ ﴿یا داوُدُ اِنّا جَعَلْناکَ خَلیفَةً فِی الْاَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النّاسِ بِالْحَقِّ وَلاتَتَّبِعِ الْهَوی فَیُضِلَّکَ عَنْ سَبیلِ اللهِ﴾.

۲. «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته». حدیثی است نبوی که با تغییراتی بسیار اندک در ساختار عبارت، در منابع حدیثی متعددی آمده است. از آن جمله بنگرید به: مسلم، صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۴۵۹، ش ۱۸۲۹ و پس از آن؛ بخاری، صحیح البخاری، ج ۲، ص ۸۴۸، ش ۲۲۷۸، ص ۹۰۱، ش ۲۴۱۶، ص ۹۰۲، ش ۲۴۱۹، ج ۳، ص ۱۰۱۰، ش ۲۶۰۰، ج ۵، ص ۱۹۸۸، ش ۴۸۹۲، ص ۱۹۹۶، ش ۴۹۰۴ و ج ۶، ص ۲۶۱۱، ش ۶۷۱۹؛ همو، الادب المفرد، ص ۸۱ ـ ۸۴، ش ۲۰۶ ـ ۲۱۴؛ ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۱۰، ص ۳۴۲، ش ۴۴۸۹، ص ۳۴۳، ش ۴۴۹۱؛ ترمذی، سنن الترمذی، ج ۴، ص ۲۰۸، ش ۱۷۰۵؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۶، ص ۲۸۷، ش ۱۲۴۶۶، ج ۷، ص ۲۹۱، ش ۱۴۴۸۰، و ج ۸، ص ۱۶۰؛ همو، شعب الایمان، ج ۴، ص ۳۲۲، ش ۵۲۶۱، و ج ۶، ص ۴۱۱، ش ۸۷۰۳؛ ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۳، ص ۱۳۰، ش ۲۹۲۸؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۲، ص ۱۴۸، ش ۱۵۳۳، ج ۴، ص ۴۷، ش ۳۵۷۶، و ص ۱۷۱، ش ۳۸۹۰؛ همو، المعجم الصغیر، ج ۱، ص ۲۷۳، ش ۴۵۰؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۲، ص ۵، ش ۴۴۹۵، ص ۵۴، ش ۵۱۶۷، ص ۱۱۱، ش ۵۹۰۱ و ص ۱۲۱، ش ۶۰۲۶؛ ابویعلی، مسند ابی یعلی، ج ۱۰، ص ۱۹۹، ش ۵۸۳۱؛ ابن ابی عاصم، الآحاد والمثانی، ج ۲، ص ۵۷، ش ۷۴۹؛ ابن حمید، مسند عبد بن حمید، ج ۱، ص ۲۴۲، ش ۷۴۵؛ ابن سلامه، مسند الشهاب، ج ۱، ص ۱۵۲، ش ۲۰۹؛ حکیم ترمذی، نوادر الاصول، ج ۱، ص ۱۱۴؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۲، ص ۳۸۱، ش ۸۵۳؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۲۱، ص ۲۸۸؛ عظیم آبادی، عون المعبود، ج ۸، ص ۱۰۴؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۳، ص ۱۹۴، ج ۴، ص ۴۶۹، و ج ۵، ص ۲۹۴ و ۲۹۶؛ نووی، شرح النووی، ج ۴، ص ۴۴۶؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۳، ص ۱۵۲، ج ۵، ص ۳۸؛ عجلونی، کشف الخفاء، ج ۲، ص ۱۵۱ ـ م.

پیوسته شیر نکوبختی از روزگار می‌دوشید و روزی فرمانبر و روزی دیگر فرمانرواست.

تا آن زمان که دست تدبیر او بر دشواری‌ای کشیده شود. او استوار اندیش است و نه سختگیر و نه ناشکیب[1].

محمد بن یزید هم که وزیر هارون بود یک بار به او گفت:

آن که دنیا را پاس می‌دارد سزامند این است که به‌گاه خفتن همهٔ مردم، نخوابد.

چگونه خواب به چشمان خویش راه دهد آن کس که دو اندیشه او را میهمان خود ساخته است: این که گرهی بگشاید و جایی دیگر بر امری گره تأکید نهد[2]؟

فصل [: برکناری امام]

امام آن گاه که به حقوق یادشدهٔ امت بپردازد حق خدای تعالی را در آنچه برای مردم یا بر مردم است گزارده و تا زمانی که وضعش دیگرگون نشده دو حق برای او بر مردم واجب است: فرمانبری و یاری رسانی.

اما آنچه موجب دیگرگون شدن وضع او می‌گردد و او بدان سبب از دایرهٔ شایستگی امامت بیرون می‌رود، دو چیز است: یکی خللی در عدالت او؛ و دیگری نقصی در جسم او.

خلل در عدالت ـ یعنی همان فسق ـ بر دو گونه است: یکی آنچه از پیروی هوس خیزد و دیگری آنچه به شبهه‌ای آویزد.

از این میان، آن نخست به افعال بدن مربوط می‌شود و عبارت از آن است که از سر

---

۱. چند بیتی است از باب بسیط :

وقلدوا امرکم لله درکم — رحب الذراع بامر الحرب مضطلعا

لامترفا ان رخاء العیش ساعده — ولا اذا عض مکروه به خشعا

مازال یحلب در الدهر اشطره — یکون متبعا یوما و متبعا

حتی استمر علی شزر مریرته — مستحکم الرأی لافخما ولاضرعا

ابن اثیر این ابیات را از آن لقیط بن یعمر دانسته است. بنگرید به: ابن اثیر، الکامل، ج ۴، ص ۱۸۳ م.

۲.

من کان حارس دنیا انه قمن — ان لاینام وکل الناس نوام

وکیف ترقد عین من تضیفه — همّان من امره حل و ابرام

قلقشندی این ابیات را از آن محمد بن یزداد دانسته است. بنگرید به: قلقشندی، مآثر الانافه، ج ۱، ص ۶۲ ـ م.

ناگفته نماند برخی از منابع تاریخی نیز نام صاحب این شعر را نه محمد بن یزید، بلکه محمد بن یزداد دانسته و او را از کاتبان مامون گزارش کرده‌اند. برای نمونه بنگرید به: ابن تغری بردی، النجوم الزاهره، ج ۲، ص ۲۵۸؛ ابن اثیر، الکامل، ج ۶، ص ۹؛ طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۵، ص ۱۹۸؛ ابن ابی جراده، بغیة الطلب، ج ۱۰، ص ۴۷۷۰ ـ م.

فرمانبری از شهوت و زانوزدن در برابر هوس‌ها، آنچه را ممنوع است انجام دهد و بدانچه منکر است اقدام کند. این فسقی است که مانع انعقاد امامت و نیز استمرار آن می‌شود و از این روی، چنانچه بر کسی که امامتش انعقاد یافته است عارض شود، وی از دایرهٔ شایستگی امامت بیرون رود و حتی چون دیگر بار به عدالت باز گردد، جز به عقدی تازه به امامت نرسد. برخی از متکلمان نیز گفته‌اند: بی آن که عقدی تازه با او بسته شود و بیعتی دوباره صورت گیرد، صرفاً با بازگشت به عدالت، به امامت باز می‌گردد؛ چرا که ولایت او «عموم» داشته و اقدام به بیعت دوباره موجب مشقت است.

اما گونهٔ دوم به اعتقاد مربوط می‌شود و عبارت از آن است که در شبهه‌ای که رخ نموده است به تأویلی بر خلاف حق بگراید. البته عالمان دربارهٔ این گونه اختلاف کرده‌اند: برخی بدان گراییده‌اند که چنین چیزی هم مانع انعقاد امامت و هم مانع ادامه یافتن آن است و با پیش‌آمدنش، امام از امامت بیرون می‌رود؛ زیرا از آن روی که حکم کفر، خواه با توسل به یک تأویل نادرست باشد و خواه چنین نباشد، یکسان است، لازم است فسق نیز، خواه با تکیه به یک تأویل باشد و خواه چنین نباشد حکمی یکسان یابد. اما بسیاری از عالمان بصره گفته‌اند: چنین پدیده‌ای نه مانع انعقاد امامت می‌شود، نه به واسطه آن شخص از امامت می‌افتد، آن‌سان که چنین انحرافی مانع ولایت قضاء و بطلان شهادت نمی‌شود.

فصل [: کاستی‌های جسمی امام]

نقص‌هایی که بر بدن امام عارض می‌شود بر سه گونه است: نخست نقص در حواس، دوم نقص عضو، و سوم نقص و ناتوانی در انجام کارها.

[نقص حواس]

کاستی در حواس نیز خود بر سه گونه است: گونه‌ای که مانع امامت می‌شود، گونه‌ای که مانع امامت نمی‌شود، و گونه‌ای که در آن اختلاف است.

أ ـ آنچه مانع امامت می‌شود دو عارضه را در بر می‌گیرد: یکی از میان رفتن عقل و دیگری از کف دادن بینایی.

[۱] ـ از میان رفتن عقل بر دو نوع است:

نوع نخست در بردارندهٔ چیزهایی چون از هوش رفتن است که زودگذر بوده و امید برطرف شدن آن‌ها وجود دارد. چنین عارضه‌ای، نه مانع انعقاد امامت می‌شود و نه سبب خروج از آن؛

زیرا بیماری‌ای است کم دوام و زودگذر، چنان که پیامبر خداﷺ نیز در بیماری خود از هوش رفت[1].

نوع دوم در بردارندهٔ چیزهایی چون دیوانگی و عقل برگشتگی است که به‌طور نسبی همواره با شخص هست و امید از میان رفتنش وجود ندارد. این نیز خود بر دو گونه است:

گونهٔ نخست آن که پیوسته و همیشه هست و هیچ لحظه‌ای بهبودی در آن رخ نمی‌دهد. این گونه هم مانع انعقاد امامت است و هم مانع ادامهٔ آن، و از همین روی اگر چنین عارضه‌ای بروز کند پس از حصول اطمینان و یقین نسبت به آن، امامت هم باطل می‌شود.

گونهٔ دوم آن که زمان‌هایی از بهبود رخ می‌دهد و در آن زمان‌ها شخص به حالت سلامت باز می‌گردد. در مورد این گونه باید در وضع نگریست: اگر زمان عقل بر گشتگی، از زمان برخورداری از سلامت عقل بیشتر باشد این حالت هم مانع انعقاد امامت و هم مانع استمرار آن است و با رخ دادنش شخص از امامت می‌افتد. اما اگر زمان سلامت از زمان عقل برگشتگی بیشتر باشد این حالت مانع انعقاد امامت هست، ولی در این باره که آیا مانع استمرار یافتن نیز هست اختلاف شده است؛ برخی گفته‌اند: این عارضه همان گونه که مانع انعقاد امامت است، مانع استمرار آن نیز هست؛ زیرا استمرار این حالت در شخص موجب می‌شود در تدبیری که شایسته این مقام است اختلال رخ دهد. برخی هم گفته‌اند: این حالت هر چند مانع انعقاد امامت است، اما مانع استمرار آن نیست؛ زیرا شرط انعقاد امامت برخورداری از سلامت کامل است، در حالی که شرط خروج از امامت بروز نقص تام است.

[۲] ـ از کف رفتن بینایی هم مانع عقد امامت و هم مانع استمرار آن است و از این روی اگر رخ دهد به سبب آن امامت باطل می‌شود؛ زیرا هنگامی که از میان رفتن بینایی ولایت قضاء را ابطال کند و مانع جواز شهادت شود، به حکم اولویت مانع صحت امامت خواهد بود. اما شب کوری نه مانع عقد امامت است و نه مانع استمرار آن؛ زیرا این عارضه‌ای است که در زمان آسایش بروز می‌کند و بعد هم از میان می‌رود. دربارهٔ ضعف بینایی نیز چنانچه در حدی باشد که هنوز شخص می‌تواند افراد را بشناسد مانع امامت نیست، ولی چنانچه به اندازه‌ای

---

۱. بنگرید به: ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۵، ص ۴۸۵، ش ۲۱۱۸، ص ۴۹۴، ش ۲۱۲۴، ص ۴۹۵، ش ۲۱۲۵، و ج ۱۴، ص ۵۵۵، ش ۶۵۹۱؛ هیثمی، موارد الظمآن، ج ۱، ص ۱۰۹؛ همو، مجمع الزوائد، ج ۹، ص ۳۷؛ کنانی، مصباح الزجاجه، ج ۱، ص ۱۴۶؛ نسائی، السنن الکبری، ج ۴، ص ۲۶۰، ش ۷۱۰۴ و ص ۲۶۳، ش ۷۱۱۹ و ج ۶، ص ۲۶۹، ش ۱۰۹۳۶؛ همو، عمل الیوم واللیله، ج ۱، ص ۵۹۰، ش ۱۰۹۷؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۳۹۰، ش ۱۲۳۴؛ ابن ابی شیبه، مصنف ابن ابی شیبه، ج ۲، ص ۱۱۸، ش ۷۱۶۷؛ ابن ابی عاصم، الآحاد والمثانی، ج ۳، ص ۱۲، ش ۱۲۹۹؛ زیلعی، نصب الرایه، ج ۲، ص ۴۸ ـ م.

باشد که شخص افرادی را که می‌بیند درک می‌کند، اما نمی‌تواند آن‌ها را بشناسد این حالت هم مانع عقد و هم مانع استمرار امامت است.

ب ـ آن گونه از فقدان حواس که در امامت تأثیری ندارد شامل دو چیز می‌شود: یکی فقدان حس بویایی؛ و دیگری فقدان حس چشایی. از آن روی که این دو حس یادشده تنها در احساس‌هایی از لذت مؤثرند و هیچ تأثیری در تدبیر و کار انسان ندارند، در عقد امامت نیز هیچ اثری نمی‌گذارند.

ج ـ گونهٔ دیگر از حواس که در بارهٔ آن‌ها اختلاف وجود دارد شامل دو چیز است، کری و لالی. این دو عارضه مانع عقد امامت هستند؛ چرا که با وجود این عارضه‌ها شرط برخورداری از «کامل بودن اوصاف» تحقق نمی‌یابد. اما در این باره که آیا وجود این عوارض سبب خروج از امامت می‌شود اختلاف کرده‌اند: برخی گفته‌اند: شخص همان گونه که به واسطهٔ کوری از امامت ساقط می‌شود، به سبب این عوارض نیز از امامت می‌افتد؛ چرا که این اوصاف همانند، هم در تدبیر و در کار انسان دخالت دارند. اما برخی دیگر گفته‌اند: از آن روی که اشاره جایگزین این توانایی‌ها می‌شود، شخص به واسطهٔ فقدان این حواس از امامت نمی‌افتد و تنها در صورتی از دایرهٔ شایستگی برای امامت بیرون می‌رود که نقصی تام در او وجود داشته باشد. کسانی هم گفته‌اند اگر شخص به خوبی نوشتن می‌داند، به واسطهٔ این عارضه‌ها از امامت نمی‌افتد، ولی اگر نوشتن را به خوبی نمی‌داند به واسطهٔ این عارضه‌ها از امامت بیرون می‌رود؛ زیرا کتابت امری مفهوم و قابل درک است، در حالی که اشاره به گمان می‌انجامد و با آن همراه است.

از دیدگاه نگارنده، از این میان نظریهٔ نخست درست‌تر است.

از این‌ها که بگذریم، لکنت زبان و ضعف شنوایی در صورتی که شخص صداهای بلند را می‌شنود موجب خروج شخص از امامت نیست، هر چند دربارهٔ صحت عقد اولیه امامت در فرض وجود این نقص‌ها اختلاف شده و در این باره یک عقیده این است که چنین نقصی مانع صحت عقد اولیهٔ امامت است؛ زیرا این نقص از مصادیق کاستی‌های جسمی‌ای است که مانع تحقق وصف «کامل بودن» برای شخص می‌شود. یک نظریه هم این است که این نقص مانع نمی‌شود؛ زیرا دربارهٔ پیامبر خدا، موسی علیه السلام سختی سخن گفتنش مانع نبوت او نبود؛ پس به اولویت، عارضه‌ای از این دست نباید مانع امامت باشد.

فصل [: فقدان اعضا]

فقدان اعضا خود بر چهار گونه است:

گونه نخست آن که نه مانع انعقاد امامت است و نه مانع استمرار آن. این‌گونه کاستی‌های جسمی چیزهایی را در بر می‌گیرد که نه در تدبیر دخالتی دارند، نه در کار، نه در توان برخاستن و نشستن و نه آن که چهره را زشت می‌کنند، از قبیل بریده بودن آلت یا اخته بودن، که نه مانع عقد امامت است و نه مانع استمرار آن؛ زیرا نبود این اندام‌ها، نه در تدبیر و درست‌اندیشی، بلکه در استمرار نسل اثرگذار، و از این روی در حکم ناتوانی جنسی است و این در حالی است که خداوند ـ تعالی ـ یحیی بن زکریا را به همین وصف یاد کرد و بر این صفت ستود و فرمود: ﴿وَسَيِّداً وحَصُوراً ونَبِيًّا مِنَ الصَّالِحَين﴾[1].

دربارهٔ «حصور» در این آیه دو دیدگاه وجود دارد: دیدگاه نخست آن که او ناتوان جنسی بود و قدرت بر آمیزش با زنان نداشت. این نظری است که ابن مسعود و ابن عباس ابراز کرده‌اند. دوم آن که او اساساً آلت مردانگی نداشت یا آلت او به هسته‌ای می‌مانست. سعید بن مسیب چنین نظری ابراز داشته است.

پس از آن روی که این امر مانع نبوت نبود، به اولویت نباید مانع امامت باشد.

بریده بودن گوش‌ها نیز چنین حکمی دارد؛ چرا که گوش نه در تدبیر تأثیری دارد و نه در کار. تنها زشتی اندکی به بار می‌آورد که امکان پوشیدن آن نیز وجود دارد.

اما **گونهٔ دوم** آن است که هم مانع عقد امامت و هم مانع استمرار آن می‌شود. این گونه عبارت است از چیزهایی چون فقدان یا از بین رفتن هر دو دست که مانع انجام کار می‌شود یا فقدان یا قطع شدن هر دو پا که مانع برخاستن می‌شود. با وجود چنین عارضه‌هایی، نه عقد امامت صحیح است و نه استمرار آن؛ چرا که شخص بدین سبب از گزاردن حقوقی که امت بر او دارند و به کار و نشستن و برخاستن او بستگی دارد ناتوان می‌ماند.

گونهٔ سوم شامل چیزهایی است که مانع عقد امامت می‌شود، اما در بارهٔ مؤثر بودن آن‌ها در منع استمرار امامت اختلاف شده است. این گونه عبارت است از چیزهایی همانند قطع یا فقدان یک دست یا یک پا که به واسطه آن‌ها بخشی از توانایی کار یا بخشی از توانایی انسان به برخاستن و نشستن از میان می‌رود. با وجود چنین عارضه‌ای عقد امامت صحیح نیست؛ چرا که در چنین صورتی شخص توانایی کامل انجام کارها را ندارد. اما اگر این عارضه پس از

---

۱. آل عمران/ ۳۹: او آقا و زن گریز و پیامبری از درست کرداران بود.

عقد امامت رخ دهد، فقیهان در این که آیا چنین چیزی سبب خروج امام از امامت می‌شود یا نه، دو دیدگاه دارند: دیدگاه نخست آن که شخص بدین سبب از امامت می‌افتد؛ زیرا این ناتوانی عجزی است که مانع انعقاد امامت می‌شود و از همین روی باید مانع استمرار امامت هم باشد. اما دیدگاه دوم آن است که شخص بدین سبب از امامت نمی‌افتد، هر چند چنین عارضه‌ای مانع انعقاد امامت باشد؛ زیرا آنچه در عقد امامت شرط است، سلامت کامل و از دیگر سوی، آنچه در خروج از امامت شرط می‌شود نقص کامل است.

سرانجام **گونهٔ چهارم** چیزهایی است که مانع استمرار امامت می‌شود، اما در بارهٔ منع آن‌ها از عقد اولیهٔ امامت اختلاف شده است. این گونه عبارت است از چیزهایی چون بریده بودن یا بریده شدن بینی و یا یک چشم بودن که تنها مایهٔ زشتی و بد سیمایی است و نه در توانایی کار تأثیری دارد و نه در توان برخاستن و نشستن. چنین عارضه‌هایی از آن روی که در ایفای هیچ یک از حقوق ناشی از امامت تأثیری ندارند، سبب خروج شخص از امامت نمی‌شوند، هر چند دربارهٔ مانع بودن آن‌ها در برابر عقد اولیهٔ امامت، نزد فقیهان دو دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه نخست آن که چنین عارضه‌ای مانع عقد امامت نیست؛ از آن روی که چون در ایفای حقوق امامت تأثیری ندارد، از جمله شروط لازم برای تصدی آن نیز نیست.

دیدگاه دوم آن که چنین عارضه‌ای مانع عقد امامت است و بر کنار بودن از آن شرطی است که برای صحت عقد باید وجود داشته باشد تا کارگزاران مسلمانان از زشتی ای که بر آن نکوهش شوند و از کاستی‌ای که بر آن ریشخندشان کنند و بدین سبب هیبتشان کاستی پذیرد بر کنار باشند؛ چرا که کاسته شدن از هیبت آنان گریز از فرمانبری را به دنبال می‌آورد و آنچه به چنین نتیجه‌ای بینجامد کاستی در ایفای حقوق امت است.

فصل [:کاستی و ناتوانی در انجام کارها]

کاستی و ناتوانی در انجام کار بر دو گونه است: سیطره پذیرفتن و مغلوب شدن. سیطره پذیرفتن آن است که کسانی از وزیران و دستیارانش بر او استیلا یابند و بی آن که آشکارا سر به نافرمانی بردارند یا هویدا اظهار مخالفت کنند، خودکامانه کارها را در اختیار گیرند. چنین چیزی نه مانع امامت شخص است و نه به صحت ولایت او خللی می‌رساند، بلکه باید در رفتار آن که بر کارها سیطره افکنده است نگریست؛ اگر کارهای او مطابق احکام دین و مقتضای عدالت باشد، تثبیت سیطره او بر امور و نافذ دانستن فرمان او و به رسمیت پذیرفتن

قرارهای صادر از او جایز است تا توقفی در امور دین حاصل نیاید که برای امت تباهی در پی آورد. اما اگر رفتارهای او از احکام دین و مقتضای عدالت بیرون باشد، تثبیت سیطره او بر کارهای حکومت جایز نیست و بر امام لازم است برای ستاندن زمام کارها از او و نیز از میان بردن سیطرهٔ وی از دیگر کسان کمک بخواهد.

اما مغلوب شدن آن است که امام به دست دشمن مسلط اسیر شود، به گونه‌ای که امکان رهاندن وی فراهم نباشد، خواه آن دشمن مشرک و خواه از مسلمانانی باشد که بر امام شوریده‌اند. چنین چیزی مانع عقد امامت برای اوست؛ چرا که وی در چنین فرضی از تدبیر امور مسلمانان ناتوان می‌ماند و از این روی امت حق دارند کسی دیگر را که قدرت [ایستادگی در برابر دشمن] دارد به جای او به امامت برگزینند.

اگر کسی پس از آن که امامت برای او انعقاد یافته است به اسارت دشمن درآید، بدان سبب که امامت وی بر مردم یاری رسانی مردم به او را واجب ساخته، رهاندن او وظیفه همهٔ امّت است و او نیز تا زمانی که به رهاندن او از چنگال دشمن، خواه از طریق جنگ و خواه از طریق پرداخت فدیه، امید باشد بر امامت خود باقی است. اما اگر به رهاندن او امیدی نباشد در این صورت کسانی که او را به اسارت درآورده‌اند یا از مشرکان خواهند بود و یا از سرکشان.

اگر امام در اسارت مشرکان باشد، به نومیدی از رهاندن، او از امامت می‌افتد و انتخاب‌کنندگان دگربار با کسی دیگر بیعت امامت می‌بندند. اگر همین امام در هنگام اسارت، پیمان امامت به کسی دیگر بسپارد در این ولایتعهدی نگریسته می‌شود؛ چنانچه پس از حصول نومیدی از رهاندن وی صورت پذیرفته باشد این تعیین ولیعهد باطل است؛ زیرا وصایت به جانشینی، پس از آن صورت پذیرفته که امام از امامت خارج شده است. ولی چنانچه امام هنگامی که هنوز به رهاندن وی امید بوده، کسی را ولیعهد خویش ساخته، از آن روی که امامت وی هنوز پابرجاست، این ولایتعهدی نیز صحیح است و به حصول نومیدی نسبت به رهاندن امام، ولیعهد او به امامت می‌رسد و این امامت برای او استقرار می‌یابد. در همین فرض، چنانچه امام پس از تعیین ولیعهدی برای خویش از اسارت رهایی یابد، باید در چگونگی رستن او نگریست. اگر او پس از حصول نومیدی نسبت به آزاد شدنش از اسارت رسته باشد از آن روی که به حصول نومیدی از امامت خارج شده است دیگر بار بدان باز نمی‌گردد و امامت برای ولیعهد او استقرار می‌یابد. ولی اگر پیش از حصول نومیدی از اسارت رسته باشد بر امامت خود باقی است و ولیعهد او نیز هر چند امام نشده، اما همچنان ولیعهد است.

اما اگر امام در اسارت مسلمانانی باشد که بر حکومت شوریده‌اند، چنانچه به رهاندن او امید باشد همچنان بر امامت خویش باقی است و چنانچه به رهایی او امید نباشد وضع آن شورشیان از یکی از این دو بیرون نیست: یا برای خویش امامی نصب کرده‌اند یا چنین کاری نکرده‌اند. اگر وضع در میان آنان نیز آشفته است و هنوز امامی برای خویش ندارند همان امامی که در دست آنان به اسارت درآمده همچنان بر امامت خویش باقی است؛ چرا که بیعت او بر آنان لازم و فرمانبری از او بر ایشان واجب است و بدین‌سان امام در این وضعیت حکم حالتی را دارد که تحت سیطرهٔ زیردستان و دستیاران قرار گرفته باشد. در این حالت، در صورتی که امام خود امکان تعیین نایبی برای خویش نداشته باشد بر انتخاب کنندگان است که متولی دیگری را به نیابت او برگزینند. اما اگر امکان چنین کاری برای امام وجود دارد او خود به انتخاب نایبی برای خویش سزامندتر است. در همین وضعیت، اگر آن امامی که در اسارت است خود را از این سمت عزل کند یا بمیرد کسی که به نیابت او برگزیده شده امام نمی‌شود؛ چرا که آن نیابت، جانشینی‌ای از جانب یک امام موجود بوده که به فقدان او اینک از میان رفته است. اما اگر شورشیان برای خود امامی برگزیده و به بیعت او درآمده باشند و از او فرمان برند، امامی که در دست آنان اسیر است به حصول نومیدی نسبت به رهایی او از امامت خارج می‌شود؛ زیرا آن شورشیان در این حالت به قلمروی درآمده‌اند که حکمی متفاوت با قلمرو عمومی مسلمانان دارد و نیز بدین سبب از طاعت امام بیرون رفته‌اند، و نه برای اهل عدل [= مردمان قلمرو حکومت امام] به یاری آن مردمان امیدی باقی است و نه برای امام، به واسطهٔ اسارت نزد آنان، قدرتی بر جای مانده است. در این وضعیت بر انتخاب کنندگان در قلمرو اهل عدل است که با هر کس خود می‌پسندند عقد امامت بندند و اگر هم از آن پس، امام از اسارت رهایی یابد بدان سبب که پیش از این از امامت خارج شده است دیگر بار بدان باز نمی‌گردد.

فصل [: ولایت‌های نایبان امام]

پس از بیان احکام پیشگفتهٔ امامت و عمومیت نظارت وی بر همهٔ مصالح آیین و تدبیر امّت، آن‌گاه که برای امام عقد امامت انعقاد یابد کسانی که از جانب او و به عنوان نایبان او ولایتی می‌یابند در چهار دسته جای می‌گیرند:

دستهٔ نخست کسانی که ولایتی عام در همهٔ اعمال دارند. این دسته شامل وزیران می‌شود؛ زیرا آنان در همهٔ اختیارات بدون هیچ استثنایی نایب امام هستند.

دستهٔ دوم کسانی که ولایتی عام، اما در اعمالی خاص دارند. این دستهٔ فرمانروایان ولایات و استان‌ها را در بر می‌گیرد؛ چرا که این گروه در سرزمینی که بر آن گمارده شده‌اند از حق نظارت و تولی همهٔ امور برخوردارند.

دسته سوم کسانی که ولایتی خاص در همهٔ اعمال دارند. این دسته کسانی چون قاضی القضاة، فرمانده ارشد لشکریان، فرمانده پاسبانان مرزها، دریافت کنندهٔ خراج و گردآورندهٔ زکات را در بر می‌گیرد؛ چرا که هر یک از آنان از ولایتی خاص اما در همهٔ اعمال برخوردارند.

دستهٔ چهارم کسانی که ولایتی خاص و آن هم در اموری خاص دارند. این دسته شامل کسانی چون قاضی یک استان یا یک ولایت یا دریافت کنندهٔ خراج یا گردآورندهٔ زکات یا فرمانده پاسبانان و یا فرمانده لشکریان آن استان یا ولایت می‌شود؛ چرا که هر یک از یادشدگان، هم حوزه تصدی خاص و هم نوع خاصی از اعمال را عهده دارند. هر یک از این کارگزاران حکومت برای انعقاد ولایت و صحت تولی اعمال خویش شروطی دارند که به خواست خداوند و به توفیق او، هر کدام را در جای خود و در فصل ویژهٔ خویش بیان خواهیم کرد.

باب دوم

سپردن وزارت

[انواع وزارت]

وزارت بر دو گونه است: وزارت تفویض و وزارت تنفیذ.

وزارت تفویض آن است که امام کسی را وزیر خویش گیرد که کارها را به‌طور کامل به او وامی‌گذارد تا در آن‌ها بر پایه رأی خویش تدبیر کند و بر پایه اجتهاد خود عمل کند. جواز این نوع از وزارت ممتنع نیست، چنان که خداوند از زبان پیامبر خود موسیعليه السلام چنین حکایت کرده است:

«برایم از کسانم وزیری قرار ده؛ هارون برادرم را. به او پشت مرا محکم کن و او را در کار من شریک ساز».[1]

اگر چنین چیزی در نبوت جایز باشد در امامت جایزتر است. به علاوه، این امکان وجود ندارد که امام به تنهایی و مستقیماً همه آنچه را که در تدبیر امت به او واگذار شده است به انجام رساند، مگر زمانی که کسانی دیگر را جانشین خود قرار دهد. انتخاب وزیری که برای تدبیر کارها با وی هم‌اندیشی کند، در اجرای امور بسی بهتر از آن است که امام خود به تنهایی به کارها بپردازد. امام با این انتخاب می‌تواند تکیه‌گاه خویش را محکم کند و از لغزش دورتر و از نابسامانی ایمن‌تر باشد.

---

۱. طه / ۲۹ـ۳۲: ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيراً مِنْ اَهْلِي. هارُونَ اَخِي. اشْدُدْ بِهِ اَزْرِي. وَاَشْرِكْهُ فِي اَمْرِي﴾.

در تصدی این سمت به جز شرط نسب، همهٔ شروط دیگری که برای تصدی امامت لحاظ شده، لازم است؛ چه، فرمان وزیر همه جا روا و اجتهاد او نافذ است و این خود اقتضا می‌کند وی از ویژگی‌هایی که در مجتهدان بایسته است برخوردار باشد. وزیر افزون بر شروط امامت به ویژگی دیگری هم نیاز دارد و آن این که در کار جنگ و خراج که به او واگذار شده است از کفایت برخوردار باشد، در این کار خبره باشد و به جزئیات این امور نیز آگاه باشد؛ چه، او گاه باید این کارها را شخصاً عهده‌دار شود و گاه باید در انجام آن‌ها کسی دیگر را نایب قرار دهد. از همین روی تنها هنگامی می‌تواند به کفایت گماشتگان و نایبان خویش در این امور اطمینان یابد که خود از خبرگان امر باشد، چنان که اگر در این امور از توانایی و خبرگی کمتری نسبت به دیگران برخوردار باشد نمی‌تواند شخصاً بدان‌ها بپردازد. مدار وزارت بر گرد همین شرط است و سیاست به همین امر سامان می‌یابد.

نقل کرده‌اند که مأمون در انتخاب یکی از وزیران چنین نوشت: برای کارهای خود مردی را جسته‌ام که همهٔ ویژگی‌های نیک را در خود گردآورده باشد، در رفتارهای خویش اهل پاکدامنی و در شیوه‌های خود اهل راستی و درستی باشد، کسی که آداب او را پیراسته و تجربه‌ها او را استواری بخشیده است، اگر بر رازها امین دانسته شود شرط رازداری به جای آورد و اگر به کارهای مهم گمارده شود به انجام آن‌ها کمر بندد، بردباری او را به خموشی کشاند و دانش او را به سخن آورد، یک اشارهٔ چشم او را بسنده باشد و یک پارهٔ گوشت او را بی‌نیاز سازد، صولت فرمانروایان، وقار حکیمان، فروتنی عالمان و درک فقیهان دارد، اگر به او نیکی شود سپاس‌گزارد و اگر به بدی آزموده شود شکیبایی کند، بهرهٔ امروز خویش را به نابرخورداری فردای خود نفروشد و به فریبندگی زبان و زیبایی بیان خویش دل مردان را به بند کشد.

یکی از شاعران این ویژگی‌ها را در شعر خود گردآورده و به کوتاه‌ترین سخن بیان داشته و در ستایش یکی از وزیران حکومت عباسی بدین ویژگی‌ها چنین گفته است:

تیزهوشی و اندیشمندی او همدوش یکدیگرند، آن‌گاه که شناخت پدیده‌ها بر مردم دشوار افتد.

با تدبیرترین کس در سراسر روزگاران است، آن روز که رایزن و رای‌زده هر دو فرومانند.

سینه‌ای فراخ دارد، چونان که هر اندوه و اندیشه‌ای را در خود جای می‌دهد، آن هنگام

که دیگر سینه‌ها به اندوه و اندیشه تنگ می‌شود[۱].

اگر این ویژگی‌ها در پیشوایی دور اندیش فراهم آید ـ و کم است که چنین شود ـ با ریاست او، مصلحت فراگیر می‌شود و برآیند رأی و تدبیر او کامل می‌گردد؛ اما اگر در این ویژگی‌ها خللی باشد به همان نسبت در مصلحت خلل پیش می‌آید و در تدبیر، ناتوانی و کاستی رخ می‌نماید. این ویژگی‌ها هر چند از شروط دینی محض نیست، اما از شرایط سیاست است که چون مصالح امت و سامان آیین بدان باز می‌گردد با شروط دینی در آمیخته است.

اگر شروط این وزارت در کسی که شایسته آن است فراهم آید، صحتِ گمارده شدن وی بدین سمت نیازمند انشائی لفظی از جانب خلیفه‌ای است که او را وزیر می‌سازد؛ زیرا این ولایتی است که به عقد نیاز دارد و از دیگر سوی، عقود نیز جز به لفظ صریح انشاء نشوند. بر این پایه، اگر خلیفه دربارهٔ تولّی وزیر توقیعی بنگارد و به وی اجازهٔ این کار دهد، هر چند والیان عرفاً این توقیع را نافذ گیرند، اما از نظر حکم [شرعی] هنوز گمارده شدن وزیر تحقق کامل نیافته است، تا آن هنگام که خلیفه به صیغه‌ای مشتمل بر دو شرط با او عقد وزارت بندد: یکی عموم و شمول مدیریت و دیگری نیابت وزیر از خلیفه. از این روی، اگر خلیفه در آن صیغه تنها به عموم و شمول حق اعمال مدیریت تصریح کند و از نیابت سخن به میان نیاورد، این انشاء به ولایتعهدی اختصاص خواهد یافت و با آن تناسب خواهد داشت و بدین سبب به وسیلهٔ آن، عقد وزارت انعقاد نخواهد یافت. اگر هم تنها به نیابت بسنده کند، در واقع عمومیت یا محدود بودن و خاص بودن وزارت و نیز از باب تفویض یا تنفیذ بودن آن را به ابهام واگذارده است و از همین روی به چنین صیغه‌ای وزارت انعقاد نمی‌یابد. تنها در صورتی پیمان وزارت انعقاد می‌یابد که خلیفه در انشای خود این هر دو نکته را بیان دارد. بیان این هر دو نکته در صیغهٔ سپردن وزارت، به یکی از این دو شیوه تحقق می‌پذیرد:

شیوهٔ نخست ـ و همین شیوه نیز با احکام باب عقود تناسب بیشتری دارد ـ این که بگوید: «آنچه را به من واگذاشته شده، به نیابت از خویش به تو می‌سپارم». با این صیغه وزارت انعقاد می‌یابد؛ چرا که در آن برای مخاطب این انشاء هم عمومیت در اختیارات و هم تصریح به نیابت از خلیفه آمده است.

---

۱. ابیاتی است از بحر عروضی وافر:

بـــديهته و فكـــرته ســواء	اذا اشتبهت على النـاس الامـور
واحـــزم مـــايكون الدهـــريوما	اذا اعـــيا المشـــاور والمشـــير
وصـــدر فـــيه للـــهم اتســـاع	اذا ضـــاقت مـن الهـم الصـدور

اما اگر بگوید: «در آنچه به من واگذار شده از من نیابت کن» هم این احتمال وجود دارد که چون در این صیغه هر دو ویژگی را آورده است، وزارت به همین انشاء منعقد شود و هم این احتمال هست که چون اصل وزارت اذنی است که به عقدی پیشین نیاز دارد و از دیگر سوی اذن در احکام عقود وسیلهٔ صحت اصل عقود نمی‌شود، وزارت بدین انشاء منعقد نشود.

اگر هم خلیفه بگوید: «تو را در آنچه به من واگذار شده نایب خویش ساختم» وزارت به این صیغه منعقد می‌شود؛ زیرا وی در این صیغه از اذن محض به الفاظ ویژهٔ عقود عدول کرده است.

سرانجام، اگر بگوید: «در آنچه به من واگذار شده تو اعمال ولایت کن» وزارت به این صیغه انعقاد نمی‌یابد؛ زیرا این احتمال وجود دارد که خلیفه خواسته باشد از رهگذر این خطاب، شخص را در بررسی امور، یا اجرای کارها و یا مباشرت آن‌ها نایب ساخته باشد، و این در حالی است که عقود به الفاظی که در آن‌ها احتمال وجود دارد انعقاد و ابرام نمی‌یابد، مگر هنگامی که تصریح در عبارت به اندازه‌ای برسد که احتمال را از آن نفی کند. از دیگر سوی، این نیز معلوم است که در عقود عامی که خلیفگان و پادشاهان انشاء می‌کنند آن شروط مؤکّدی که در دیگر عقود مراعات می‌شود مراعات نمی‌گردد و این خود به دو علت بازگشت می‌کند: نخست آن که بسنده کردن به سخنان کوتاه و اندک، به جای پرگویی، از عادات پادشاهان است تا جایی که این به یک عرف خاص بدل شده است. آنان گاه اصل سخن گفتن را برای خود سنگین می‌یابند و ممکن است به اشاره بسنده کنند، ولی چنین اشاره‌هایی وقتی از فردی که توان سخن گفتن دارد صورت پذیرد در شرع هیچ حکمی ندارد و از همین روی است که در مسألهٔ حاضر به واسطه شیوهٔ شرع از عرف ویژهٔ پادشدگان عدول شده است. دوم آن که چون آنان عقود کمتری را صورت می‌دهند به استناد قراین و شواهدی از این قبیل که از پیش برای انشای فرمان خود زمینه چیده‌اند و برای آن آماده شده‌اند، الفاظ مجملی که به کار می‌گیرند به مقصود اصلی ایشان تفسیر می‌شود. این یک شیوه است

اما **شیوهٔ دوم** ـ والبته همین نیز با عرف این منصب تناسب و همانندی بیشتر دارد ـ آن است که بگوید: «به اتکای نیابت تو از من، تو را وزیر ساخته‌ام». با این صیغه، وزارت انعقاد می‌یابد؛ چرا که با توجه به عمومیت اختیارات وزارت، خلیفه در این صیغه عمومیت حوزه وزیر را با عبارت «تو را وزیر ساخته‌ام» و نیز نیابت را با عبارت «به اتکای نیابت تو از من» رسانده و بدین ترتیب از قالب وزارت تنفیذ به وزارت تفویض درآمده است.

اگر خلیفه بگوید: «وزارت خویش را به تو تفویض کردم» هم این احتمال وجود دارد که چون ذکر «تفویض» وزارت را از وزارت تنفیذ خارج ساخته و تصریحاً بـه وزارت تـفویض درآورده است وزارت تفویض به این صیغه منعقد شود و هم این احتمال وجود دارد که چون تفویض و واگذاری امور از احکام این نوع وزارت است و این خود به عقدی که پیش از آن صورت پذیرفته باشد نیاز دارد با این صیغه وزارت تفویض منعقد نشود.

از دیدگاه نگارنده از این دو احتمال، احتمال نخست درست‌تـر مـی‌نماید. بـر ایـن پـایه، چنانچه خلیفه بگوید: «وزارت را به تو تفویض کردیم» صحیح است؛ زیرا زمامداران از خود به صیغه جمع یاد می‌کنند و خود را از این بزرگ‌تر می‌دانند که کاری مستقیماً به آنان نسبت داده شود و از همین روی است که بدون یادکردن از نسبت کار به خویش، از آن به‌طور مطلق یاد می‌کنند. بدین سبب این سخن خلیفه که بگوید: «به شما واگذار کردیم» جایگزین این سخن است که گفته باشد: «به تو واگذار کردم»، چنان که وقتی بگوید: «وزارت»، این گفته در حکم آن است که گفته باشد: «وزارت من». پس صیغهٔ پیشگفته محترمانه‌ترین و کوتاه‌ترین صیغه‌ای است که وزارت تفویض به وسیلهٔ آن انشاء می‌شود و انعقاد می‌یابد. این در حالی است که اگر غیر از پادشاهان و فرمانروایان کسی دیگر با صیغه جمع از خود یاد کند و از نسبت دادن کار به خویش خودداری ورزد، عبارت او از آن روی که از عرف شناخته شده در این زمینه بیرون است، این حکم را نخواهد داشت که به صیغهٔ مفرد از خویش یاد کرده یا کار را به خود نسبت داده باشد.

سرانجام، اگر خلیفه بگوید: «تـو را بـه وزارت خـویش گـماردم» یـا «تـو را بـه وزارت گماردیم»، مخاطب به چنین صیغه‌ای وزیرِ تفویض نخواهد شد مگر هنگامی کـه خـلیفه بـه تعبیری این قصد خود را بیان دارد که تفویض را ایجاب کند؛ چرا که خداوند از زبـان پـیامبر خود موسیﷺ فرمود:

«برایم از کسانم وزیری قرار ده، هارون برادرم را. به او پشت مرا محکم کن و او را در کار من شریک ساز»[1].

در این سخن، موسی به یاد کردن از وزارت بسنده نکرد و آن را با قیودی چون ایـن کـه پشت وی را محکم کند و شریک وی باشد، همراه ساخت. این اجمال در واژهٔ «وزارت» نـیز بدان باز می‌گردد که دربارهٔ اشتقاق این واژه اختلاف شده است و سه احتمال را مطرح کرده‌اند:

---

۱. طه / ۲۹ ـ ۳۲.

احتمال نخست آن که این واژه از ریشهٔ «وِزر» به معنای سنگینی برگرفته شده باشد، بدان اعتبار که وزیر، سنگینی بارهایی را که اساساً بر دوش پادشاه است بر شانهٔ خویش می‌گیرد.

احتمال دوم آن که این واژه از «وَزَر» به معنای پناهگاه گرفته شده ـ و واژه «وزر» در آیهٔ ﴿كَلَّا لَا وَزَرَ﴾[1] نیز به همین معناست ـ و از آن روی وزیر را بدین نام خوانده‌اند که پادشاه به تدبیر و یاری او پناه می‌برد.

احتمال سوم هم آن که این واژه از «اَزْر»، که به معنای پشت است برگرفته شده است؛ چرا که پادشاه به وزیر خویش قدرت می‌یابد، آن سان که بدن به پشت.

واژهٔ وزارت از هر یک از این سه ریشه که مشتق شده باشد در بردارندهٔ معنایی نیست که انجام خودسرانه و مستقل کارها از سوی وزیر را اقتضا کند.

فصل [: تفاوت میان امام و وزیر]

پس از بیان آنچه وزارت تفویض بدان انعقاد می‌یابد بدین مطلب می‌پردازیم که اِعمال اختیارات ناشی از این وزارت نیز، هر چند عام است، دو شرط دارد که خود تفاوت میان امامت و وزارت را روشن می‌سازد:

شرط نخست به وزیر اختصاص دارد و آن این که در تدابیری که می‌اندیشد و احکامی که دایر بر به کار گماردن و تولی دیگر کسان صادر می‌کند باید نظر امام را نیز بخواهد و مراعات کند تا به انجام خودسرانه کارها، با امام همانند نشود.

شرط دوم به امام اختصاص دارد و آن این که باید کارهای وزیر و تدابیری را که او در امور می‌اندیشد زیر نظر گیرد و بررسد تا آنچه را درست است تثبیت کند و آنچه را نادرست است جبران کند؛ چرا که تدبیر کار امت اساساً بر دوش امام و واگذاشته شده به اجتهاد اوست.

برای وزیر تفویض جایز است خود حکم براند یا حکمرانان را بگمارد، چنان که این کار برای امام نیز جایز است؛ زیرا شروط حکمرانی در تصدی این مقام لحاظ می‌شود. همچنین، برای او جایز است به مظالم رسیدگی کند و یا کسی را برای رسیدگی به آن‌ها نایب خویش سازد؛ چرا که شروط لازم برای رسیدگی به مظالم در تصدی این سمت لحاظ می‌شود. هم برای او جایز است خود فرماندهی جهاد را بر عهده گیرد، یا کسی دیگر را به فرماندهی آن بگمارد؛ چرا که شروط لازم برای فرماندهی جنگ در تصدی این مقام نیز لحاظ می‌شود.

---

۱. قیامت / ۱۱: هرگز، هیچ پناهگاهی نیست.

سرانجام، برای این وزیر جایز است مستقیماً خود به اجرای تدابیری که اندیشیده است بپردازد یا کسی را در اجرای آن‌ها نیابتِ دهد؛ چرا که شروط لازم برای تدبیر و چاره‌اندیشی در تصدی این مقام مورد توجه بوده است.

اصولاً هر آنچه انجامش از سوی امام درست باشد، از سوی وزیر نیز درست است مگر سه چیز:

نخست ولایتعهدی است؛ چه، امام حق دارد هر کس را صلاح می‌داند ولیعهد خویش قرار دهد، اما وزیر چنین حقی ندارد.

دوم آن که امام حق دارد از امّت بخواهد استعفای او را از امامت بپذیرند، در حالی که وزیر چنین حقی ندارد.

سوم آن که امام حق دارد هر کس را که وزیر به کاری گمارده است بر کنار کند، در حالی که وزیر حق ندارد کسی را که امام به سمتی نصب کرده است عزل کند.

از این سه که بگذریم در دیگر چیزها، حکم تفویض به وزیر آن است که کارهای او صحیح و نافذ باشد. بنابر این، اگر امام در آنچه وزیر آن را صادر کرده است با او مخالفت کند، چنانچه این مخالفت در حکمی باشد که وزیر آن را درست صادر و اجرا کرده یا در باره مالی باشد که به حق مصرف شده است نقض آنچه وزیر به اجتهاد خود به انجام رسانده و نیز باز ستاندن اموالی که به تدبیر خود توزیع و مصرف کرده جایز نیست، ولی چنانچه این مخالفت در گماردن یک فرمانروا یا روانه کردنِ سپاهیان و یا تدبیر یک جنگ باشد برای امام جایز است با بر کنارکردن آن فرمانروایا بازگرداندن سپاه به آنجا که بایسته می‌داند و یا تدبیر جنگ به گونه‌ای که سزامندتر می‌بیند، به مخالفت با وزیر بپردازد؛ زیرا امام حق دارد خطاهایی را که در این زمینه‌ها از خود او سر می‌زند اصلاح و جبران کند و بنابر این، به اولویت حق خواهد داشت به اصلاح و جبران خطاهای وزیر خود دست یازد.

اگر امام کسی را بر کاری نصب کند و وزیر نیز کسی دیگر را بر همان کار بگمارد، باید دید کدام یک از آن‌ها زودتر از دیگری بدین کار دست زده است. اگر امام پیشتر گمارده باشد فرمان او مقدم است و کسی که وزیر او را گمارده است هیچ ولایتی ندارد. اما اگر وزیر پیشتر گمارده باشد، چنانچه امام از این گماردن اطلاع قبلی داشته است، همین که اینک خود او کسی دیگر را به جای آن که وزیر گمارده است می‌گمارد به معنای عزل آن فرد منصوب از سوی وزیر و گماردن جدید فرد اخیر است و از همین روی نه آن گماردن نخست، بلکه این گماردن

دوم صحیح است. ولی چنانچه امام از این گماردن اطلاع قبلی نداشته باشد، همان گماردنی که از سوی وزیر صورت پذیرفته است تثبیت می‌شود و از این روی نه ولایت این فرد اخیر [=گمارده شده از سوی امام]، بلکه ولایت همان فرد نخست درست است؛ زیرا گماردن فرد دوم از سوی امام در فرض ناآگاه بودن او از گماردن فرد نخست عزل شمرده نمی‌شود، بر خلاف این که اگر از آن گماردن پیشین آگاهی داشت فرمان جدید به معنای عزل آن گماردهٔ پیشین بود. اما برخی از پیروان شافعیﷺ گفته‌اند: حتی در صورت ابلاغ قبلی امام، صرفاً به این که وی فردی دیگر را به همان کار بگمارد آن گماردهٔ نخست عزل نمی‌شود، مگر هنگامی که با تصریحی لفظی او را بر کنار کند، نه با گماردن فردی دیگر. بر این پایه، چنانچه آن کار که دو نفر با چنین وضعیتی بدان گمارده شده‌اند از کارهایی باشد که مشارکت در آن‌ها امکان دارد گماردن هر دو فرد صحیح است و هر دو در اعمال ولایت در آن کار یا آن قلمرو مشارکت خواهند داشت. اما چنانچه آن کار از چیزهایی باشد که مشارکت در آن‌ها درست نیست، گماردن هر یک از این دو متوقف بر عزل یکی و تثبیت دیگری است. در این وضعیت، اگر امام خود عهده‌دار این عزل و نصب شود جایز است هر کدام را که می‌خواهد عزل و هر کدام را که می‌خواهد تثبیت کند، ولی اگر وزیر عهده‌دار این عزل و نصب شود تنها جایز است آن را که خود نصب کرده عزل کند، اما برای او جایز نیست کسی را که امام به کار گمارده است بر کنار کند.

فصل [: وزارت تنفیذ]

اما وزارت تنفیذ قدرتی فروتر و شروطی کمتر دارد؛ چرا که در این نوع وزارت، اعمال ولایت تنها بسته به رأی و تدبیر امام امکانپذیر است و چنین وزیری واسطه‌ای میان امام، رعیت و کارگزاران حکومت است که فرمان امام را ابلاغ می‌کند، آنچه را او فرموده است به اجرا می‌گذارد، احکامی را که او صادر کرده است جامهٔ عمل می‌پوشاند، خبر گمارده شدن کارگزاران و روانه شدن سپاهیان را به او می‌دهد و هر رخداد مهمی را که پیش آمده و هر حادثهٔ سختی را که روی نموده است به اطلاع می‌رساند تا در این باره به آنچه او دستور می‌دهد عمل کند. از این روی، وزیر تنفیذ نه یک زمامدار بر کارها و نه یک کارگزار گماشتهٔ حکومت بر آن‌ها، بلکه تنها یک دستیار در پیش بردن کارهاست. در عین حال، اگر او در چاره اندیشی و تدبیر هم مشارکتی به هم رساند نام وزارت برایش سزامندتر است. و اگر در

این امر مشارکت نکرد، نام واسطه و نماینده بر او برازنده‌تر است.

این وزارت به فرمان و گماردن نیاز ندارد و صرفاً اذن امام در آن بسنده می‌کند. در کسی هم که بدین وزارت می‌رسد نه آزاد بودن شرط است و نه آگاهی؛ زیرا او اصولاً حق ندارد شخصاً عهده‌دار اِعمال ولایت شود، چنان که دربارهٔ او فرمان و گماردنی هم در کار نیست تا به شرط آزاد بودن نیازی باشد، و حکم راندن نیز برای او جایز نیست تا شرط آگاهی در او لحاظ شود، بلکه همهٔ اختیارات او محدود به دو چیز است: یکی این‌که به خلیفه برساند و دیگری این که از جانب خلیفه [به دیگران] برساند.

با وجود این، تصدی این وزارت مشروط به وجود هفت شرط است:

شرط نخست امانتداری است تا نه در آنچه بر آن امین قرار داده شده است خیانت ورزد و نه در آنچه به خیرخواهی او اعتماد شده است ترفند زند.

شرط دوم راستگویی است تا در نتیجه، در آنچه از کسی به دیگری می‌رساند به خبر او اعتماد باشد و در آنچه از آن نهی می‌کند به گفته او عمل شود.

شرط سوم بر کنار بودن از آزمندی‌های بسیار است، تا در آنچه به او واگذارده‌اند نه رشوه ستاند و نه فریب خورد و نه مسامحه ورزد.

شرط چهارم آن است که میان او و مردم هیچ دشمنی و کینه‌ای نباشد؛ چرا که دشمنی و کینه، راه را بر انصاف می‌بندد و مانع مهربانی و دلسوزی می‌شود.

شرط پنجم آن است که در آنچه به خلیفه یا از او به دیگران می‌رساند حافظه خوبی داشته باشد: چرا که او، به سود و زیان، گواهی برای خلیفه است.

شرط ششم زیرکی و تیزهوشی است، مباد که کارها را بر او خلاف واقع نشان دهند و او را به دام خطا افکنند یا به تزویری دست یازند و حقیقت را بر او پوشیده دارند؛ چه، با خطا هیچ عزمی راست نیاید و با پوشیده ماندن حقیقت هیچ حزمی کارگر نیفتد. محمد بن یزداد وزیر مأمون این ویژگی را چه زیبا به تصویر کشیده است، آن جا که می‌گوید:

دریافتن مقصود شخص، روح سخن اوست و اگر در سخنی این مقصود به درستی نرسد آن سخن مرده است.

اگر کسی عقلش گفته‌اش را به سیطرهٔ خویش نیاورد، در نظر مردمان بیداری او خوابی آسوده است[1].

←

۱ ـ دو بیتی است از بحر طویل :

شرط هفتم آن که هوسران نباشد که هوس او را از حق به باطل کشاند و آن که بر حق است به تدلیس با آن که باطل است خطا گرفته شود؛ چرا که هوس عقل را می‌فریبد و از راه به در می‌برد. از همین روی است که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

«علاقه تو به یک چیز، کور می‌کند و کر می‌کند»[1].

شاعر هم گفته است:

ما، آن گاه که انگیزه‌های هوس کاستی گیرد و شنونده به گوینده گوش سپارد و خرد دیگر مردمان زمین‌گیر شود، به حکمی عادلانه و جداکننده درست و نادرست از همدیگر، قضاوت می‌کنیم. نه باطل را حق می‌گیریم و نه حق را وامی‌نهیم و به باطل سخن می‌گوییم.

از این بیم داریم که به سبک خردی گرفتار آییم و روزگار را به گذران خویش واگذاریم[2].

این هم روا نیست که زنی عهده‌دار این وزارت شود، هر چند که خبر دادن زن از واقعه‌ای پذیرفته است؛ چه، این وزارت دربردارندهٔ مفاهیمی از ولایت است که زنان از آن بازداشته شده‌اند، چنان که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

«مردمی که زمام کار خویش به زنی سپارند رستگار نشوند»[3].

→ اصابة معنی المرء روح کلامه — فان اخطأ المعنی فذاك موات
اذا غاب قلب المرء عن حفظ لفظه — فیقظته للعالمین سبات

۱ ـ «حبك الشيء يعمي ويصم». حدیثی است نبوی که در منابعی چند آمده است. از آن جمله بنگرید به: ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۴، ص ۳۳۴، ش ۵۱۳۰؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۵، ص ۱۹۴، ش ۲۱۷۴۰ و ج ۶، ص ۴۵۰، ش ۲۷۵۸۸؛ طبرانی، مسند الشامیین، ج ۲، ص ۳۴۰، ش ۱۴۵۴ و ص ۳۴۶، ش ۱۴۶۸؛ قضاعی، مسند الشهاب، ج ۱، ص ۱۵۷، ش ۲۱۸؛ حکیم ترمذی، نوادر الاصول، ج ۱، ص ۱۳۱، ج ۲، ص ۶۲ و ۱۴۶ و ج ۴، ص ۲۱۶؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۳، ص ۳۶۹ و ۳۷۲؛ عجلونی، کشف الخفاء، ج ۱، ص ۴۱۰ و ج ۲، ص ۲۶۱ ـ م.

۲. چهار بیت است از باب سریع:

انا اذا قلّت دواعی الهوی — وانصت السامع للقائل
واصطرع القوم بالبابهم — نقضی بحکم عادل فاصل
لا نجعل الباطل حقا ولا — نلفظ دون الحق بالباطل
نخاف ان تسفه احلامنا — فنخمل الدهر مع الخامل

این ابیات را با تفاوت‌هایی اندک بنگرید در: ابن کثیر، البدایة والنهایة، ج ۹، ص ۶۵ ـ م.

۳. عبارتی که ماوردی آورده چنین است: «ما افلح قوم اسندوا امرهم الی امرأة». اما آنچه بیشتر در منابع روایی اهل‌سنت آمده با عبارت‌های «لن یفلح» و «لا یفلح» آغاز می‌شود. برای نمونه بنگرید به: ابن ابی‌شیبه، مصنف ابن ابی شیبه، ج ۷، ص ۵۳۸، ش ۳۷۷۸۷؛ بزار، مسند البزار (۴ ـ ۹)، ج ۹، ص ۱۰۶، ش ۳۶۴۹ و ص ۱۳۳، ش ۳۶۸۵؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۵، ص ۳۸ و ۴۷؛ طیالسی، مسند الطیالسی، ص ۱۱۸، ش ۸۷۸؛ دیلمی، الفردوس، ج ۳، ص ۴۴۷، ش
←

افزون بر این، تصدی وزارت نیازمند تدبیر جستن و ثبات اراده‌ای است که زنان از آن بهره‌ای کمتر دارند. همچنین این کار نیازمند ظهور در اجتماع در جریان دست به کار شدن مستقیم در کارهاست و این چیزی است که زنان از آن منع شده‌اند.

جایز است وزیر تنفیذ از اهل ذمه باشد، هر چند جایز نیست وزیر تفویض چنین باشد.

فصل [: تفاوت میان وزارت تفویض و وزارت تنفیذ]

تفاوت میان این دو وزارت به تفاوت در اختیارات و چگونگی اعمال ولایت در هر کدام باز می‌گردد که خود در چهار نکته رخ می‌نماید:

نخست آن که برای وزیر تفویض جایز است مستقیماً حکم براند و به مظالم رسیدگی کند، در حالی که وزیر تنفیذ دارای چنین اختیاری نیست.

دوم آن که برای وزیر تفویض جایز است با نظر خود کارگزارانی را برای حکومت بگمارد، در حالی که وزیر تنفیذ از این حق بی‌بهره است.

سوم آن که برای وزیر تفویض جایز است شخصاً و مستقلاً به روانه کردن لشکریان و تدبیر جنگ‌ها دست یازد، در حالی که وزیر تنفیذ چنین حقی ندارد.

چهارم آن که برای وزیر تفویض جایز است در اموال بیت المال از طریق دریافت آنچه حقوق بیت‌المال است و پرداخت آنچه تکالیف بیت‌المال است در این اموال تصرف کند، در حالی که وزیر تنفیذ چنین اختیاری ندارد.

از این چهار نکته که بگذریم [در تصدی وزارت تنفیذ] نکته‌ای وجود ندارد که اهل ذمه را از عهده‌دار شدن آن باز بدارد، مگر آن که در این زمینه به آنچه روا نیست دست درازی کنند، در حالی که چنین دست درازی‌ای برای آنان ممنوع است.

به دلیل تفاوت اختیارات دو وزارت تفویض و تنفیذ، شرایط کسانی که عهده‌دار هر یک

→ ۵۳۷۲؛ عجلونی، کشف الخفاء، ج ۲، ص ۱۹۷؛ ابن حزم، المحلی، ج ۱، ص ۴۶، ج ۹، ص ۳۶۰ و ۴۳۰.
گاه نیز به جای «لن یفلح قوم اسندوا امرهم الی امرأة» عبارت «لن یفلح قوم ولوا امرهم امرأة» یا «قوم تملکهم امرأة» آمده است. برای نمونه بنگرید به: بخاری، صحیح البخاری، ج ۴، ص ۱۶۱۰، ش ۴۱۴۵ و ج ۶، ص ۲۶۰۰، ش ۶۶۸۶؛ ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۱۰، ص ۳۷۵، ش ۴۵۱۶؛ حاکم، المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، ص ۱۲۸، ش ۴۶۰۸، ج ۴، ص ۳۲۴، ش ۷۷۹۰؛ ترمذی، سنن الترمذی، ج ۴، ص ۵۲۷، ش ۲۲۶۲؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۳، ص ۹۰، ش ۴۹۰۷ و ج ۱۰، ص ۱۱۷، عنوان باب؛ نسائی، السنن الکبری، ج ۳، ص ۴۶۵، ش ۵۹۳۷؛ همو، سنن النسائی، ج ۸، ص ۲۲۷، ش ۵۳۸۸؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۱۳، ص ۵۶؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۶، ص ۴۴۷؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۵، ص ۳۰۳؛ عجلونی، کشف الخفاء، ج ۲، ص ۱۹۷ و ۴۴۲؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۹، ص ۱۶۷ و ۱۶۸ ـ م.

می‌شوند نیز در چهار چیز با یکدیگر تفاوت دارد:

نخست آن که در وزارت تفویض، آزاد بودن شرط است، در حالی که وزارت تنفیذ مشروط به چنین شرطی نیست.

دوم آن که وزارت تفویض به مسلمان بودن شخص مشروط است، اما وزارت تنفیذ به چنین شرطی نیاز ندارد.

سوم آن که آگاهی از احکام شرع از جمله شروط وزارت تفویض است، اما از شرایط وزارت تنفیذ نیست.

چهارم آن که آگاهی از امور جنگ و نیز گردآوری خراج از شروط وزارت تفویض است، ولی از شرایط وزارت تنفیذ نیست.

بدین سان وزارت‌های تفویض و تنفیذ همان‌گونه که در قلمرو اختیارات در چهار نکته با یکدیگر تفاوت داشتند، در شروط متصدیان نیز از چهار نظر با یکدیگر تفاوت دارند و گذشته از این امور، در دیگر حقوق و شروط با همدیگر برابرند.

فصل [:گماردن چند وزیر]

برای خلیفه جایز است دو وزیر تنفیذ، چه هر یک جدای از دیگری و چه هر دو با هم، بگمارد، ولی جایز نیست دو وزیر تفویض را در کنار هم به کار گیرد؛ چرا که ولایت وزیر تفویض ولایتی عام است، درست همان‌گونه که روا نیست دو امام در یک زمان عهده‌دار امور شوند؛ زیرا ممکن است در نقض و ابرام و یا در نصب و عزل با یکدیگر اختلاف‌نظر یابند. خداوند ـ تعالی ـ فرموده است:

«اگر در زمین و آسمان خدایانی چند غیر خدای یگانه وجود داشت زمین و آسمان هر دو تباه می‌شدند»[1]

از این روی، اگر خلیفه به دو وزیر تفویض حکم دهد گماردن این دو بدین سمت از این سه گونه بیرون نخواهد بود:

گونهٔ نخست آن که اعمال ولایت در همهٔ امور را به طور مطلق به هر دو واگذارد. چنین تفویضی به دلایل و عللی که پیشتر آوردیم صحیح نیست و باید در چگونگی این گماردن نگریست؛ اگر هر دو همزمان گمارده شده‌اند حکم هر دو باطل است؛ اگر یکی از آنان بر

---

۱. انبیاء / ۲۲: ﴿لَوْ کانَ فیهِما آلِهَةٌ اِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتا﴾.

دیگری تقدم داشته فقط گماردن همان که تقدم داشته صحیح و گماردن آن که نسبت به دیگر تأخر داشته باطل است. در این میان، تفاوت بین بطلانِ نصب از یک سوی و عزل از سوی دیگر، آن است که بطلان نصب مانع نافذ بودن احکام و تصمیم‌هایی است که قبلاً اتخاذ شده است، در حالی که عزل مانع نافذ بودن آن احکام و تصمیم‌ها نمی‌شود.

گونهٔ دوم آن است که آن دو وزیر را در اعمال ولایت شریک یکدیگر قرار دهد؛ به‌گونه‌ای که تنها در صورت اتفاق نظر بر چیزی حق اعمال ولایت در آن را داشته باشند، ولی هیچ کدام مستقل از دیگری دارای حقی نباشند. چنین گماردنی هم صحیح است و به موجب آن، وزارت به هیچ یک از دو فرد مستقلاً تعلق نمی‌یابد و مشترکا از آنِ هر دو می‌شود. بر این پایه، دو وزیر حق دارند آنچه را بر آن اتفاق نظر دارند اجرا کنند، اما در آنچه در آن اختلاف دارند از چنین حقی برخوردار نیستند و تصمیم‌گیری در این باره به نظر خلیفه موکول می‌شود و خلیفه می‌تواند بیرون از دایره این دو تصمیم، تصمیم سومی اتخاذ کند.

چنین وزارتی در دو نکته از وزارت مطلق تفویض فروتر و کمتر است: نکتهٔ نخست آن که دو وزیر تنها می‌توانند چیزهایی را به اجرا گذارند که بر آن‌ها اتفاق نظر دارند؛ و نکتهٔ دوم آن که در آنچه در آن اختلاف نظر پیدا کنند حق اتخاذ تصمیم و اعمال ولایت از آنان سلب می‌شود.

با وجود این، اگر پس از آن که در موردی اختلاف نظر داشته‌اند در همین خصوص به وحدت نظر برسند، چنانچه این اتفاق نظر حاصل اندیشه و اجتهادشان باشد و پس از اختلاف واقعاً به درستی این نظر مشترک رسیده باشند، این امر نیز در قلمرو اختیاراتشان قرار می‌گیرد، ولی چنانچه این توافق از پیروی یکی از آنان از دیگری حاصل آمده باشد و همچنان هر یک بر رأی خود باشند، آن مسأله همچنان از قلمرو اختیار آنان بیرون است؛ چرا که تنها انجام کاری از سوی وزیر درست است که او خود به درستی آن اعتقاد داشته باشد.

گونهٔ سوم آن است که اختیارات مشترکی به آنان ندهد، بلکه به هر کدام اختیاراتی را تفویض کند که به دیگری نداده است. این خود به دو صورت ممکن است.

[أ ـ] یا این که به هر یک از آنان قلمروی ویژه اختصاص می‌دهد تا در همان قلمرو خاص اختیاراتی عام داشته باشد، همانند این که وزارت سرزمین‌های شرق را به یکی و وزارت سرزمین‌های غرب را به یکی دیگر واگذارد.

[ب ـ] یا آن که به هر یک از آنان اختیاراتی ویژه دهد، هر چند قلمرو اختیارات هر کدام

عام باشد، همانند این که یکی از آن‌ها را وزیر خویش در امور جنگ و دیگری را وزیر امور خراج قرار دهد.

گماردن دو وزیر به هر یک از این دو صورت صحیح است، هر چند در این وضعیت هیچ یک از آنان را نمی‌توان وزیر تفویض خواند، بلکه در واقع هر کدام کارگزاری از حکومت در کار یا قلمروی خاص هستند؛ چه، وزارت تفویض آن است که در آن فرمان هر وزیر در هر زمینه و در هر قلمروی روا و نافذ باشد. در این وضعیت، همچنین، گماشتگی هر یک از دو وزیر تنها در همان قلمرو و محدودهٔ اختیاراتی است که برایش قرار داده شده و هیچ یک در کار یا در قلمرو اختیارات با دیگری معارضه نمی‌کند.

برای خلیفه جایز است دو وزیر بگمارد که یکی وزیر تفویض و دیگری وزیر تنفید باشد. در این صورت، وزیر تفویض دارای اختیارات مطلق است و اختیارات وزیر تنفذ تنها به اجرای همان چیزهایی محدود می‌شود که از خلیفه دربارهٔ آن‌ها فرمانی رسیده است.

برای وزیر تنفیذ جایز نیست فرد بر کنار شده‌ای را نصب کند یا مقام منصوبی را بر کنار کند. اما برای وزیر تفویض جایز است بر کنار شده‌ای را به کار بگمارد یا کسی را که خود گمارده است بر کنار کند، هر چند حق ندارد کسی را که خلیفه نصب کرده است عزل کند.

وزیر تنفیذ حق ندارد از جانب خود یا از جانب خلیفه، مگر با اجازهٔ او، توقیع یا فرمانی مکتوب صادر کند. اما برای وزیر تفویض جایز است از جانب خویش به کارگزارانی که خود گمارده یا به کارگزارانی که خلیفه نصب کرده است فرمان بنویسد و بر آنان هم لازم است فرمان‌های او را بپذیرند، اما برای او تنها در صورتی صادر کردن فرمانی به نام خلیفه جایز است که خلیفه به طور عام یا به طور موردی در مسأله‌ای خاص به او چنین دستوری داده باشد.

هرگاه خلیفه وزیر تنفیذ را بر کنار کند، هیچ کدام از عمّال برکنار نمی‌شوند، اما اگر وزیر تفویض را بر کنار کند عمّال تنفیذ به موجب آن برکنار شوند، ولی عمّال تفویض بدین سبب برکنار نشوند؛ چرا که عمال تنفیذ تنها نایبانی برای حکومت هستند، در حالی که عمال تفویض کارگزاران و والیانی از جانب حکومت هستند.

برای وزیر تفویض جایز است کسی دیگر را به نیابت خویش برگزیند و جانشین خود گیرد، در حالی که وزیر تنفیذ حق ندارد کسی را نایب و جانشین خود سازد؛ چرا که تعیین جانشین نوعی به کارگماردن و نصب است و از دیگر سوی چنین کاری نه از وزیر تنفیذ، بلکه

تنها از وزیر تفویض صحیح است.

البته، اگر خلیفه وزیر تفویض را از تعیین جانشین برای خود نهی کند او حق ندارد جانشینی برای خود برگزیند، چنان که اگر به وزیر تنفیذ اجازه دهد برای خود جانشین تعیین کند او می‌تواند بدین کار دست یازد؛ چرا که هر یک از این وزیران با فرمان خلیفه، و با امر و نهی او به کاری دست می‌زنند، هر چند در این فرض که حکم نصب آنان مطلق باشد هر یک وضعیتی متفاوت با دیگری دارند.

هرگاه، چنان که در روزگار ما مرسوم است، خلیفه تدبیر ولایت‌ها را به کارگزاران آن‌ها تفویض کند و اختیار فرمانروایی در هر ولایت را به همان کسی که بر آن استیلا یافته است بسپارد، برای فرمانروای هر ولایتی نیز جایز خواهد بود وزیری برای خویش برگزیند. در این صورت، از نظر تفکیک دو وزارت تفویض و تنفیذ و تمایز هر یک از آن‌ها با دیگری، وزیر او با وی همان نسبتی را خواهد داشت که وزیر خلیفه با او دارد.

باب سوم

گماردن فرمانروا بر سرزمین‌ها

چون خلیفه فرمانروایی را بر ولایت یا استانی بگمارد، فرمانروایی او بر یکی از این دو گونه خواهد بود: عام و خاص. فرمانروایی عام خود بر دو نوع است: فرمانروایی سرچشمه‌یافته از کفایت و توانمندی و به موجب قراردادی مستند به اختیار؛ و فرمانروایی سرچشمه‌گرفته از استیلا و به موجب قراردادی ناشی از اضطرار.

[فرمانروایی ناشی از عقد]

فرمانروایی سرچشمه گرفته از کفایت و توانمندی که به عقدی مبتنی بر اختیار و اراده خلیفه صورت می‌پذیرد مشتمل بر قلمروی محدود و ولایتی مشخص شده است، و گماردن بدین منظور عبارت از آن است که خلیفه فرمانروایی یک استان یا ولایت را به کسی بسپارد تا بر همه مردمان آن سامان ولایت یابد و همه مناطق آن را مطابق آنچه متعارف است سرپرستی کند. بدین سان ولایت چنین فرمانروایی عام است و البته در قلمروی مشخص و حوزهٔ اختیارات و قدرتی از پیش تعیین شده. از این روی قلمروِ اعمال ولایت چنین فرمانروایی هفت چیز را در بر می‌گیرد:

یکم: سرپرستی امور ارتشیان و سامان دادن و چیدن آنان در مناطق و نیز تعیین مقرری آنان، مگر در صورتی که خلیفه این مقرری را از پیش تعیین کرده باشد؛

دوم: سرپرستی امور قضایی و گماردن قاضیان و حاکمان؛

سوم: گردآوری خراج، دریافت زکات، گماردن کارگزارانی در این دو زمینه و صرف اموال گردآوری شده در مواردی که استحقاق آن هست؛

چهارم: پاسداری از دین و دفاع از کیان مسلمانان و حفاظت از آیین در برابر هرگونه تغییر و تحریف.

پنجم: اجرای حدود چه در زمینهٔ حق الله و چه در زمینهٔ حق‌الناس؛

ششم: امامت جمعه و جماعات، به گونه‌ای که یا او خود امامت کند یا کسی دیگر را در این کار جانشین خویش سازد؛

هفتم: روانه کردن حاجیان قلمرو خود و نیز تأمین عبور آزاد کسانی که از قلمرو او عبور می‌کنند تا در پرتو این یاری بتوانند به هدف حج روانه شوند.

اگر سرزمینی که فرمانروا اداره آن را بر عهده گرفته است از سرزمین‌های مرزی و در معرض شبیخون دشمن باشد وظیفهٔ دیگری نیز به وظایف او افزوده می‌شود.

هشتم: جهاد با دشمنانی که در مناطق مجاورند، تقسیم غنایم به چنگ آمده از ایشان میان جنگاوران و ستاندن خمس غنیمت‌ها برای کسانی که استحقاق دریافت آن را دارند.

فصل [: شروط لازم برای تصدی این سمت]

تصدی این فرمانروایی مشروط به همان شرایطی است که برای وزارت تفویض لازم است؛ چه، تنها تفاوت میان فرمانروایی و وزارت تفویض، محدودیت قلمرو ولایت فرمانروایی و عمومیت قلمرو وزارت است و این محدودیت و عمومیت هیچ تفاوتی را در شروطی که در هر یک لازم است اقتضا نمی‌کند.

سپس باید در چگونگی عقد این فرمانروایی نگریست؛ اگر خلیفه خود این عقد را با فرمانروا عهده‌دار شده است وزیر تفویض تنها حق نظارت بر کارهای او و بازرسی در این مورد را خواهد داشت، ولی نه خواهد توانست او را بر کنار کند و نه از سرزمینی به سرزمین دیگر انتقال دهد. اما اگر وزیر تفویض مستقلاً او را بدین سمت گمارده باشد ناگزیر به یکی از این دوگونه خواهد بود:

گونهٔ نخست آن که وزیر او را با اجازهٔ خلیفه بدین سمت گمارده باشد. در چنین صورتی، وزیر نه حق بر کنار کردن این فرمانروا را دارد و نه حق جابه‌جا کردن او از قلمرو خود به قلمروی دیگر، را، مگر آن که در این باره از خلیفه کسب اجازه کند. اگر هم وزیر به عزل چنین

فرمانروایی اقدام کند با اقدام او فرمانروا بر کنار نمی‌شود.

گونهٔ دوم آن که وزیر از جانب خود او را بدین سمت گمارده باشد. در این صورت آن فرمانروا نایب وزیر است و از این رو، درست‌تر و شایسته‌تر آن است که وزیر حق دارد مستقلاً او را بر کنار کند یا بنابر آنچه اجتهادش وی را بدان راه می‌نماید کسی دیگر را جایگزین او سازد.

چنانچه وزیر به طور مطلق فرمانروا را گمارده و در حکم او تصریح نکرده باشد که او را از جانب خلیفه بدین سمت می‌گمارد یا او را از جانب خود بدین کار نصب می‌کند، این گماردن گماردنی از جانب خود او تلقی خواهد شد و در نتیجه او حق خواهد داشت بدون کسب نظر خلیفه، این فرمانروا را بر کنار کند و البته، هرگاه هم این وزیر بر کنار شود آن فرمانروا نیز به تبع عزل خواهد شد، مگر آن که خلیفه او را در سمت خویش ابقا کند. این خود نوعی تمدید ولایت و گماردنی تازه شمرده می‌شود، با این تفاوت که در آن به شروطی که عقد ابتدایی بدان مشروط است نیازی نیست و همین اندازه بسنده می‌کند که خلیفه بگوید: «تو را در ولایتی که داری ابقا می‌کنم»، در حالی که در عقد ابتدایی ناظر به این موضوع بدان نیاز است که خلیفه بگوید: «تو را بر فلان ناحیه گمارده‌ام، به عنوان ولایت بر مردمان آن سامان و سرپرستی همهٔ آنچه بدان قلمرو مربوط می‌شود». این هم باید با بیان جزئیاتی همراه باشد که نه هیچ اجمالی بدان راه یابد و نه هیچ احتمالی را بر تابد.

هرگاه خلیفه کسی را به چنین فرمانروایی‌ای بگمارد این نصب مستلزم سلب حق نظارت و رسیدگی به کارهای او از جانب وزیر نیست، چنان که هرگاه کسی را به وزارت نصب کند این گماردن به معنای عزل فرمانروا از فرمانروایی خود نمی‌باشد؛ زیرا هرگاه در گماردن‌هایی که از جانب حکومت صورت می‌گیرد گماردنی عمومی و گماردنی خاص در کنار هم رخ دهد، عرفاً آن گماردن عام به معنایی مشتمل بر حق نظارت و بازرسی و نیز آن گماردن خاص به معنای مباشرت امور و اجرای آن‌ها تفسیر خواهد شد.

برای فرمانروایی که بدین ترتیب نصب می‌شود جایز است، خواه با کسب فرمان از خلیفه و خواه بدون آن، برای خود وزیر تنفیذی برگزیند، هر چند تنها در صورتی حق برگزیدن وزیر تفویض برای خود دارد که در این باره از خلیفه کسب اجازه کند و او بدان دستور دهد؛ چرا که وزیر تنفیذ تنها یک دستیار است، اما وزیر تفویض کسی است که خود مستقلاً تصمیم می‌گیرد.

اگر این فرمانروا بخواهد بی هیچ علتی بر مقرری سپاهیان خود بیفزاید، این اقدام از آن

روی که مستلزم مصرف اموال در غیر حق است جایز نیست. اما چنانچه به علتی بر مقرری آنان بیفزاید باید در آن علت نگریست؛ اگر آن علت از قبیل گرانی قیمت‌ها، پیش آمدن رخدادی پیش‌بینی ناشده یا هزینه‌های جنگی، یعنی از آن دسته چیزهایی باشد که امید بر طرف شدن آن‌ها هست و بدین ترتیب آن افزایش به افزایشی همیشگی بدل نمی‌شود، برای فرمانروا جایز است این افزایش را از محل بیت‌المال پرداخت کند، و بر او لازم هم نیست در این باره با خلیفه رایزنی کند؛ زیرا این‌گونه تصمیم‌ها از جمله حقوق سیاسی واگذارده شده به اجتهاد اوست. ولی اگر علت این افزایش از قبیل گرفتار آمدن مسلمانان به جنگی دراز مدت‌تر که مدت زمانی با آن درگیر بوده‌اند تا سرانجام پایان یافته است، یعنی از آن جمله چیزهایی باشد که افزایش نسبتاً دایم را در مقرری اقتضا می‌کند، فرمانروا تصمیم در این خصوص را به کسب اجازه از خلیفه منوط می‌کند و حق ندارد مستقلاً در این باره تصمیم گیرد.

برای فرمانروا جایز است بدون کسب فرمان از سوی خلیفه، نسبت به برقراری مقرری مستقل برای هر یک از پسران نوبالغ سپاهیان اقدام کند، اما برای او جایز نیست بدون کسب فرمان از خلیفه برای سپاهی‌ای [که پیش از این مقرری نمی‌ستانده است] حقوقی مقرر دارد.

اگر پس از تأمین مقرری سپاهیان، چیزی از اموال خراج نزد فرمانروا بماند، باید آن‌ها را برای خلیفه بفرستد تا او خود آن اموال را به بیت‌المال که برای منافع عامهٔ مردم سامان یافته است بسپارد. اما چنانچه از اموال زکات چیزی از مصرف ساکنان قلمروش اضافه ماند بر او لازم نیست این مقدار مانده را نزد خلیفه بفرستد، بلکه می‌تواند آن‌ها را به مستحقانی که نزدیک‌ترین کسان به قلمرو فرمانروایی او هستند بدهد.

اگر مال حاصل از خراج، مقرری سپاهیان فرمانروا را بسنده نکند، از خلیفه می‌خواهد این کسری را از بیت‌المال تأمین کند، اما چنانچه اموال حاصل از زکات نیازمندان قلمرو فرمانروایی او را بسنده نکند، نمی‌تواند تأمین این کسری را از خلیفه بخواهد؛ چرا که مقرری سپاهیان مبالغی است که بر مدار «آنچه بسنده کند» تعیین می‌شود، در حالی که استحقاق مستحقان زکات مشروط به وجود مال زکات است.

اگر فرمانروایی از سوی خلیفه نصب شده باشد، به مرگ خلیفه آن فرمانروا خود به خود عزل نمی‌شود. اما اگر از سوی وزیر نصب شده باشد به مرگ وزیر خودبه‌خود بر کنار می‌شود؛ چرا که نصبِ انجام یافته از سوی خلیفه به نیابت از همهٔ مسلمانان است، در حالی که نصب انجام یافته از جانب وزیر تنها به نیابت از خود اوست.

با مرگ خلیفه، وزیر از کار خویش عزل می‌شود، هر چند فرمانروا بر جای خویش پایدار می‌ماند؛ چرا که وزارت نیابتی از خلیفه است و فرمانروایی نیابتی از همه مسلمانان.

آنچه گذشت احکام یکی از دو گونهٔ فرمانروایی عام بود؛ یعنی فرمانروایی سرچشمه گرفته از کفایت و مستند به عقدی ناشی از اختیار.

اینک پس از بررسی این گونه [و پیش از آن که به فرمانروایی مستند به استیلا بپردازیم] احکام فرمانروایی خاص را تقدیم می‌داریم، چرا که هر دو در استناد به عقدی که خود متکی به اختیار و اراده است همانندی دارند. پس از این مبحث، از گونهٔ دوم از فرمانروایی عام، یعنی فرمانروایی مستند به استیلا و متکی به عقد ناشی از اضطرار سخن به میان می‌آوریم تا بتوانیم احکام عقد ناشی از اضطرار را بر آنچه در عقد مستند به اختیار وجود دارد مبتنی سازیم و آن‌گاه تفاوت شروط و حقوق این دو گونه از هم بازشناخته شود.

فصل [: فرمانروایی خاص]

فرمانروایی خاص عبارت از آن است که کسی به حوزهٔ عملی ویژه گمارده شود، از این قبیل که او را به فرماندهی سپاهیان و سیاست کردن رعیت و نیز دفاع از کیان و پاسداری از حریم مسلمانان بگمارند، که در این صورت حق ندارد به امور قضاوت و دادرسی یا گردآوری خراج و زکات بپردازد. اما در مورد اقامهٔ حدود، در آن نوع از حدود که به علت اختلاف نظر فقیهان باید شخص خاصی را گمارد یا به دلیل عدم اعتراف طرف‌های نزاع و رد و انکار متقابل آن‌ها به بیّنه نیاز است، چنین فرمانروایی حق اجرای آن‌ها را ندارد؛ زیرا این گونه حدود از آن دسته احکامی است که از دایرهٔ فرمانروایی خاص او بیرون است. اما در صورتی که حدود از نوعی باشد که در آن به انتخاب شخص بدین منظور نیاز نیست یا در آن حاجتی به بیّنه وجود ندارد، وضع از این دو صورت بیرون نیست: یا آن حد به زمینهٔ حق الله مربوط می‌شود و یا به زمینهٔ حق‌الناس بر می‌گردد.

چنانچه این حد از قبیل حد قذف یا قصاص نفس یا قصاص اعضا باشد وضعیت به تصمیم شاکی بستگی خواهد داشت: اگر او به جای مراجعه به فرمانروا نزد قاضی شکایت برد، قاضی به استیفای حقوق آن‌ها موظف است. اما اگر شاکی یا همان کسی که خواهان استیفای حد یا قصاص است به این فرمانروا مراجعه کند، فرمانروا به استیفای حق او سزامندتر خواهد بود، زیرا چنین استیفایی یک حکم قضایی نیست و تنها نوعی یاری رساندن بر استیفای حق است و

کسی که چنین یاری‌ای را تقدیم می‌کند، نه قاضی، بلکه فرمانرواست.

اما چنانچه این حد از قبیل حد زنا، خواه تازیانه و خواه سنگسار، یعنی از مصادیق حق‌الله محض باشد، فرمانروا به استیفای آن سزامندتر است تا قاضی؛ چرا که اجرای این‌گونه از حدود در دایرهٔ قوانین سیاست و زمینه‌های پاسداری و دفاع از آیین قرار می‌گیرد و افزون بر آن، پی‌جویی منافع عمومی مسلمانان به فرمانروایانی واگذارده می‌شود که وظیفهٔ آنان جستن و یافتن آن‌هاست، نه قاضیانی که قاعدتاً به هدف حل نزاع میان طرف‌های درگیر گمارده شده‌اند. بنابر این، چنین حدودی بر حسب قاعدهٔ اولیه از جملهٔ حقوق فرمانروایی است و تنها به تصریح، از این دایره بیرون دانسته می‌شود، در حالی که همین حدود بر حسب قاعده از دایرهٔ حقوق قضا بیرون است و تنها به موجب تصریح در زمرهٔ آن‌ها قرار می‌گیرد.

دربارهٔ رسیدگی این فرمانروای خاص به مظالم نیز، چنانچه مورد از مواردی باشد که در آن پیشتر احکامی قضایی صادر شده و قاضیان آن‌ها را امضا و اجرا کرده‌اند، رسیدگی به استیفای آن‌ها برای فرمانروا جایز است، از این باب که نوعی یاری رساندن به ستمدیده در برابر ستمگر و ستاندن حق ستمدیده از کسی است که بدین حق اعتراف می‌کند، اما در ادای آن تأخیر روا می‌دارد؛ چه، وظیفهٔ فرمانروا جلوگیری از ستم راندن و زور گفتن و نیز واداشتن مردمان به مهرورزی با همدیگر و رعایت انصاف با یکدیگر است. اما چنانچه موردی که نزد فرمانروا آورده‌اند از مواردی باشد که سابقه ندارد و نیاز به احکام قضایی در این باره برای اولین بار باشد، فرمانروا حق رسیدگی بدان را ندارد؛ زیرا چنین موردی در شمار احکامی است که در عقد گماردن فرمانروا به او واگذار نشده است. فرمانروا در چنین موردی رسیدگی را به قاضی قلمرو فرمانروایی خود ارجاع می‌دهد. اگر او در این باره به سود یکی از طرف‌ها و مطابق آنچه حق است حکمی صادر کرد، چنانچه در اجرای آن حکم توان کافی در اختیار نداشته باشد فرمانروا او را در اجرا یاری می‌دهد. نیز چنانچه در سرزمین فرمانروایی او قاضی‌ای نباشد فرمانروا مسأله را نزد قاضی‌ای که در نزدیک‌ترین نقطه به منطقهٔ فرمانروایی او وجود دارد می‌فرستد، البته مشروط به آن که روانه کردن طرف‌های نزاع به نزد او مستلزم مشقتی برای آنان نباشد. اما در صورتی که روانه کردن آن‌ها مستلزم مشقت است آنان را بدین کار مکلف نمی‌سازد، و در بارهٔ نزاعی که دارند از خلیفه دستور می‌خواهد و حکم خلیفه را در این باره به اجرا می‌گذارد.

اما روانه کردن یا عبور دادن حاجیان در قلمرو فرمانروایی چنین فرمانروایی خاص در

زمرهٔ احکام فرمانروایی اوست؛ چه، این کار از مصادیق یاری رسانی‌هایی است که فرمانروا به آن‌ها گمارده شده است.

در مورد امامت نمازهای جمعه و عید از سوی چنین فرمانروایی هم یک نظریه آن است که این کار با وظایف قاضیان تناسب بیشتری دارد ـ و همین نیز با مذهب شافعی همگن‌تر می‌نماید ـ و نظریهٔ دیگر آن است که فرمانروایان به این کار سزامندترند ـ و این با مذهب ابوحنیفه سازگارتر است.

اگر منطقه فرمانروایی چنین فرمانروای خاصی با سرزمین‌های غیر مسلمانان هم مرز باشد، او حق ندارد رأساً و بدون اجازهٔ خلیفه به جهاد با آنان بپردازد، هر چند موظف است در صورتی که آنان تجاوز کنند بدون کسب اجازه از خلیفه، به دفاع در برابرشان برخیزد و با آنان بجنگد؛ زیرا دفع تجاوز غیر مسلمانان از جمله حقوق و مصادیق پاسداری از کیان مسلمانان و مقتضای دفاع از حریم اسلام است.

فصل [: شروط فرمانروایی خاص]

در تصدی این نوع از فرمانروایی همان شروطی لازم است که در وزارت تنفیذ هست و افزون بر آن‌ها در این جا باید دو شرط دیگر نیز وجود داشته باشد: اسلام و آزاد بودن؛ زیرا این گونه از فرمانروایی در بردارندهٔ نوعی ولایت بر امور دینی است؛ از این رو، با کفر و بردگی سازگاری ندارد. البته، تصدی این نوع از فرمانروایی به علم و آگاهی از دین مشروط نیست و اگر هم این ویژگی‌ها در شخص وجود داشته باشد، فضیلتی افزون است.

بدین سان، شرایط فرمانروایی عام همان شروط وزارت تفویض است؛ چرا که هر دو در عمومیت اختیارات اشتراک دارند، گو این که در خاص بودن قلمرو با یکدیگر تفاوت می‌یابند. اما فرمانروایی خاص یک شرط از شروط فرمانروایی عام کمتر دارد و آن آگاهی از دین است؛ چه، فرمانروای عام حق قضاوت نیز دارد، در حالی که فرمانروای خاص از چنین حقی برخوردار نیست.

هیچ یک از این دو فرمانروا هم موظف نیستند در صورتی که به کار متعارفی دست یازند، در آنچه بنابر اجتهاد خود و به اقتضای فرمانروایی خویش تدبیر کرده‌اند نظر خلیفه را نیز بخواهند، مگر آن که بخواهند داوطلبانه و به منظور ابراز فرمانبری خویش چنین کنند. اما اگر برای هر یک از آن‌ها مسأله‌ای پیشامد کند که سابقه نداشته است آن را به کسب نظر امام منوط

می‌دارند و در آن به فرمان وی عمل می‌کنند. در عین حال، اگر بترسند که در صورت درنگ آنان، رشتهٔ اوضاع از هم بگسلد، با اقدام خویش، یورش دشمن را دفع می‌کنند و منتظر می‌مانند تا در آن خصوص، اذنی از جانب خلیفه صادر گردد؛ چه، به دلیلِ اشراف خلیفه بر همهٔ مسائل، نظر او دربارهٔ رخدادهای نوپیدا نافذتر از هر نظر دیگری است.

فصل [: فرمانروایی ناشی از استیلا]

فرمانروایی ناشی از استیلاء و مستند به عقدی که از اضطرار سرچشمه گرفته عبارت از آن است که فرمانروایی به زور بر سرزمینی که بر آن حکم می‌راند استیلا یابد و خلیفه به ناچار، او را به فرمانروایی آن سرزمین بگمارد و تدبیر و سیاست آن سامان را به او بسپارد و در نتیجه این فرمانروا به سبب استیلایی که دارد مستقلاً سیاست و تدبیر کند و خلیفه نیز با اذن دادن به او، مجری احکام دین باشد تا بدین ترتیب فرمانروایی وی از بطلان به صحت و از منع به جواز درآید. چنین گماردنی هر چند در شروط و احکام، از عرف نصب فرمانزوایان به طور مطلق بیرون است، اما مشتمل بر چنان پاسداشتی از مقررات شرع و حراستی از احکام دین است که مجاز نمی‌دارد این نوع از فرمانروایی همچنان نابه‌سامان، شبهه‌ناک، باطل و معیوب واگذارده شود. از همین روی و بدان دلیل که میان شروطِ ناظر به وضعیت توانایی با شروطی که مقتضای ناتوانی است تفاوت وجود دارد، در فرمانروایی مستند به استیلا و اضطرار چیزهایی رواست که در گماردن مستند به کفایت و تکیه زده بر انتخاب و اختیار روا نیست.

آن قوانین شرع که از رهگذر گماردن فرمانروای استیلا یافته محفوظ می‌ماند هفت چیز است و هم خلیفه‌ای که ولایت از آن اوست و هم فرمانروایی که استیلا دارد در التزام به آن مشترکند و البته لزوم آن‌ها برای کسی که استیلا دارد بیشتر است. آن هفت چیز عبارتند از:

یک: حفظ منصب امامت در چهارچوب خلافت نبوّت و نیز تدبیر امور ملت، تا آنچه شرع برپاداشتنش را واجب گردانده محفوظ ماند و آن حقوقی که از احکام شرع سرچشمه گرفته است پاس داشته شود.

دو: حفظ ظاهر فرمانبری دینی، به گونه‌ای که با وجود آن، حکم عناد و سرکشی رخت از میان بر می‌بندد و گناه مخالفت با خلیفه رخ نمی‌نماید.

سه: وحدت کلمه بر دوستی با یکدیگر و یاری رسانی به همدیگر، تا مسلمانان همه در برابر دیگران قدرتی واحد باشند.

چهار: این که عقد ولایت‌های دینی جایز و احکام و قضاوت‌های شرعی در این چهارچوب نافذ باشد و آن‌گونه نباشد که به بطلان اصل فرمانروایی، همهٔ عقود مستند به آن باطل شود و همهٔ تعهدات پذیرفته شده از طرف آن الزام‌آوری را از کف بدهد.

پنج: این که وجوهات شرعی مطابق آنچه حق است دریافت شود و از این رهگذر پرداخت کنندگانش از عهدهٔ تکلیف دینی خویش برآیند و کسانی که این اموال بدیشان می‌رسد نیز آن‌ها را حلال بشمرند.

شش: این که حدود، مطابق حق، استیفا شود و به حق داران برسد؛ چه، مؤمن هیچ حریمی را جز به حقوق خدا و حدود الهی نگه نمی‌دارد.

هفت: این که فرمانروا در حفظ دین از آنچه حرام خداست پاکدامنی ورزد؛ اگر کسی گوش به فرمان خداست او را به آنچه حق خداوند است فرمان دهد و اگر کسی اهل نافرمانی است او را به فرمانبری از خداوند امر کند.

این هفت قاعده از احکام شرع است که از رهگذر آن‌ها حقوق امامت و احکام امت پاس داشته می‌شود و به واسطه آن‌هاست که گماردن فرمانروایی که استیلا یافته واجب است. پس اگر شروط انتخاب شوندگان برای این سمت نیز در او فراهم باشد گماردن او تخلف‌ناپذیر است تا از این رهگذر، او به فرمانبری از خلیفه واداشته شود و خطر سرکشی و مخالفت او دور گردد. چنین کسی با اعطای اجازهٔ فرمانروایی به او از جانب خلیفه، حق تصرف در حقوق ملت و احکام امت می‌یابد و هر کس هم که به وزارت و نیابت خویش بگمارد مشمول احکام کسانی می‌شود که خلیفه آنان را به وزارت و نیابت برگزیده است، و در این صورت هم جایز است که او نیز برای خود وزیر تفویض و وزیر تنفیذ برگزیند.

اما چنانچه آن فرمانروایی که استیلا یافته از شروط لازم برای انتخاب شوندگان بدین سمت برخوردار نباشد، برای خلیفه جایز است گماردن او را اظهار کند تا زمینهٔ فرمانبری او را فراهم آورد و زمینهٔ نافرمانی و سرکشی و یا سرسختی او را از میان ببرد. این نیز ممکن است که نافذ بودن تصمیم‌های او در احکام و حقوق، منوط بدان باشد که خلیفه در این زمینه‌ها نایبی که از شروط لازم برخوردار باشد تعیین کند تا در نتیجه برخورداری این نایب از شروط، جبران کننده کاستی این شروط در فرمانروا باشد و بدین‌سان منصب فرمانروایی از آنِ همان استیلا یافته و اجرا از آنِ نایب خلیفه باشد. چنین اقدامی جایز است، هر چند در دو نکته با آنچه مقتضای اصول است ناسازگاری به هم می‌رساند:

نخست آن که ضرورت موجب ساقط شدن شروطی از شروط اختیار یا وضعیت عادی است که در حالت ضرورت فراهم نباشد؛

دوم آن که دربارهٔ آن دسته از مصالح عمومی‌ای که بیم نابسامانی آن‌ها وجود داشته باشد، در مقایسه با مصالح خاص، شروط کمتر و سبک‌تری لحاظ می‌شود.

به هر روی، هنگامی که فرمانروایی‌ای مستند به استیلا شکل‌گیرد میان آن با فرمانروایی مستند به کفایت و توانمندی از چهار نظر تفاوت وجود دارد:

یکم آن که فرمانروایی مستند به استیلا، متعین در همان کسی است که بالفعل عهده‌دار امور است، در حالی که فرمانروایی مستند به کفایت منحصراً از طریق انتخاب افراد با کفایت صورت می‌پذیرد.

دوم آن که فرمانروایی مستند به استیلا سرزمین‌هایی را در بر می‌گیرد که آن فرمانروا بر آن‌ها چیرگی یافته است، در حالی که قلمرو فرمانروایی مستند به کفایت، محدود به سرزمین‌هایی است که در پیمان نصب او آمده است.

سوم آن که فرمانروایی مستند به استیلا هم دربردارندهٔ اختیارات متعارف برای فرمانروایان و هم در بردارندهٔ اختیاراتی نامتعارف است، در حالی که فرمانروایی مستند به کفایت تنها دربردارندهٔ اختیارات متعارف برای چنین گماشته‌ای است.

چهارم آن که در فرمانروایی مستند به استیلا، گماردن کسی به وزارت تفویض [از سوی آن که چیرگی دارد] صحیح است، در حالی که چنین گماردنی در فرمانروایی مستند به کفایت صحیح نیست؛ چرا که میان اختیارات فرمانروایی که به استناد چیرگی بالفعل خود بدین سمت گمارده شده است با اختیارات وزیر او تفاوتی وجود دارد، بدین اعتبار که اختیارات وزیر تنها به همان میزانی که متعارف است محدود است، امّا آن که به استناد استیلای بالفعل به فرمانروایی گمارده شده حق دارد در آن محدوده که متعارف است و نیز در غیر آن، اعمال ولایت کند. اما در فرمانروایی مستند به کفایت، اختیارات فرمانروا تنها همان حد متعارف برای این سمت است و از همین روی صحیح نیست در کنار چنین فرمانروایی وزارت تفویضی نیز شکل گیرد که از اختیاراتی همانند اختیارات فرمانروا برخوردار است و در نتیجه سبب می‌شود وزیر و کسی که او را به وزارت گمارده است، از هم بازشناخته نشوند.

باب چهارم

گماردن به فرماندهی جهاد

فرماندهی جهاد تنها به پیکار با مشرکان اختصاص دارد و خود بر دو گونه است:

گونهٔ نخست آن که به ساماندهی سپاهیان و تدبیر جنگ محدود باشد. این نوع از فرماندهی مشروط به همان شروطی است که در هر فرمانروایی خاصی لازم است.

گونهٔ دوم آن که همهٔ احکام و تصمیم‌های مربوط به جنگ از قبیل تقسیم غنایم و بستن قرارداد صلح نیز به فرمانده واگذار شده باشد. تصدی این نوع از فرماندهی مشروط به شروطی است که برای فرمانروایی عام وجود دارد.

فرماندهی جهاد از گسترده‌ترین، پردامنه‌ترین و متنوع‌ترین فرمانروایی‌های خاص است.

از آن جا که احکام گونهٔ نخست یا فرماندهی خاص به عنوان بخشی از گونهٔ دوّم یعنی فرماندهی عام مطرح می‌شود، و نیز به انگیزهٔ رعایت اختصار، تنها به بحث در گونهٔ دوّم بسنده می‌کنیم.

فصل [: احکام این فرماندهی]

احکام این فرماندهی هنگامی که از نوع دوم یعنی عام و فراگیر باشد شش بند را در می‌گیرد.

[ساماندهی سپاهیان]

بند نخست : ساماندهی و روانه کردن سپاهیان است. در این زمینه هفت وظیفه، بر دوش فرمانده قرار می‌گیرد:

وظیفهٔ نخست: رعایت اعتدال و مدارا با سپاهیان در پیش بردن آن‌هاست، به‌گونه‌ای کـه ضعیف‌ترین کسان توان همراهی داشته باشند و نیروی قوی‌ترین کسان نیز حفظ شود، نه آن که کاروان سپاهیان را به شتاب به سویی برد تا در نتیجه، آن که ضعیف است از پای درآید و آن که قوی است توانش به کرانه رسد. پیامبر خداصلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود:

«این دین استوار است. در آن به مدارا پیش روید؛ چه، آن که در این راه پیوسته مرکب خویش را پیش می‌تازاند، نه راهی را می‌پیماید و نه مرکبی برای خویش باقی می‌گذارد. بدترین تاختن پیوسته تاختن است.»[۱].

همچنین، از پیامبر خداصلی‌الله‌علیه‌وآله روایت شده که فرمود:

«آن که ضعیف‌تر است فرمانروای همسفران است»[۲].

یعنی آن کس که مرکبش ضعیف‌تر است بر همراهانش لازم است همپای او پیش روند.

---

۱ . عبارتی که ماوردی آورده چنین است: «هذا الدین متین فاوغلوا فیه برفق؛ فان المنبتّ لاارضا قطع ولا ظهراً ابقی و شرالسیر الحقحقة».

این متن را بدین ترتیب در منابع نیافتم و آنچه در این زمینه به دست آورده‌ام از این قرار است:

بیهقی در شعب الایمان سه روایت آورده که هر کدام مشتمل بر بخشی از این حدیث است. بنگرید به: شعب الایمان، ج ۳، ص ۴۰۲، ش ۳۸۸۵ ـ ۳۸۸۸. شرح روایت سوم بیهقی را نیز بنگرید در: مناوی، فیض القدیر، ج ۴، ص ۳۸۶.

بیهقی در سنن خود نیز بخش‌هایی از متنی را که ماوردی نقل کرده آورده است. از آن جمله چنین نقل می‌کند: «ان هذا الدین متین فاوغل فیه برفق ولا تبغض الی نفسك عبادة الله فان المنبت لاارضا قطع ولا ظهرا ابقی». بنگرید به: بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۳، ص ۱۸، ش ۴۵۲۰ و ص ۱۹، ش ۴۵۲۱ و ۴۵۲۲.

قضاعی هم در کتاب خود بابی بدین نام گشوده و در آن دو حدیث آورده است. بنگرید به: قضاعی، مسند الشهاب، ج ۲، ص ۱۸۴، ش ۱۱۴۷ و ۱۱۴۸.

ابن مبارک نیز این مضمون را نقل کرده است. بنگرید به: ابن مبارک، کتاب الزهد، ص ۴۱۵، ش ۱۱۷۸.

همین مضمون را دیلمی هم نقل کرده است. بنگرید به: دیلمی، الفردوس، ج ۱، ص ۲۳۵، ش ۹۰۰.

اما ابن حجر این مضمون را به صیغه خطاب جمع آورده است. بنگرید به: ابن حجر، فتح الباری، ج ۱۱، ص ۲۹۷، ش ۶۱۰۰. شرح این حدیث را بنگرید در: مناوی، فیض القدیر، ج ۲، ص ۵۴۴؛ عجلونی، کشف الخفاء، ج ۱، ص ۳۰۰ و ج ۲، ص ۲۸۴؛ هیثمی، مجمع‌الزوائد، ج ۱، ص ۶۲؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۱، ص ۱۹۵؛ ابوعبید، غریب‌الحدیث، ج ۲، ص ۲۷ ـ ۲۹.

ناگفته نماند واژه حقحقه را نیز در این حدیث به معنای تاختن همیشگی به گونه‌ای که مرکب را از پای درآورد و همچنین به معنای تاختن در آغاز شب یا تاختن خسته کننده دانسته‌اند. بنگرید به: رازی، مختار الصحاح، ج ۱، ص ۶۲؛ زمخشری، الفائق، ج ۲، ص ۲۱۱؛ ابن اثیر، النهایه، ج ۱، ص ۴۱۲؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۰، ص ۵۷ ـ م.

۲ . «المضعف امیر الرفقة». این متن را عظیم‌آبادی به نقل از سیوطی آورده و شرح کرده است. بنگرید به: عون المعبود، ج ۷، ص ۳۰۳ ـ م.

وظیفهٔ دوم آن که به اسبانی که به گاه پیکار بر آن‌ها می‌نشیند و مرکب‌هایی که بر آن‌ها سوار می‌شوند رسیدگی کند تا نه اسب درشت‌اندام‌تر از معمول و کهنسال در میان اسبان جای گیرد، نه شیرخوار و خرد، نه پیر فرتوت و نه لاغر نزار ضعیف؛ زیرا چنین اسبی نه فقط انسان را از خطر نمی‌رهاند، بلکه گاه ضعف آن زمینهٔ سستی سواران است. همچنین، بر فرمانده لازم است وضع دیگر مرکب‌هایی را که برای سوار شدن و راه پیمودن از آن‌ها استفاده می‌شود وارسد و مرکب‌هایی را که توان طی کردن مسیر را ندارند حذف کند و اجازه ندهد بر پشت این مرکب‌ها باری افزون از توانشان نهند.

خداوند ـ تعالی ـ فرموده است:

«آنچه از نیرو و از اسبان آماده توانستید، برای رویارویی با آنان فراهم سازید»[1].

پیامبر خدا ﷺ نیز فرموده است:

«اسبان را ببندید که پشت آن‌ها برایتان عزّت و شکم آن‌ها برایتان گنج است»[2].

وظیفهٔ سوم آن که به وضع پیکارگرانی که او را همراهی می‌کنند رسیدگی کند. این پیکارگران دو گروه هستند: مقرری گیران و داوطلبان. مقرری‌گیران کسانی از مستحقان «فیء» و اهل جهاد هستند که نامشان در دیوان ثبت است و بسته به مقدار نیازمندی یا بی‌نیازی آنان مقرری ایشان از بیت‌المال و از محل «فیء» تأمین می‌شود. داوطلبان نیز کسانی از بادیه‌نشینان، عرب‌ها و ساکنان روستاها و شهرهایی هستند که نامشان در دیوان نیست، اما به پیکاری روانه شده‌اند که خداوند با این پیام وحیانی آنان را بدان فراخوانده است: ﴿اِنْفِرُوا خِفافاً وَثِقالاً وَجاهِدُوا بِاَمْوالِكُمْ وَاَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ﴾[3].

در این آیه دربارهٔ ﴿خِفافاً وَثِقالاً﴾ چهار تفسیر مطرح شده است: نخست یعنی جوان و پیر،

---

۱. انفال / ۶۰.

۲. عبارتی که ماوردی آورده چنین است: «ارتبطوا الخیل فان ظهورها لکم عز و بطونها لکم کنز». اما آنچه در منابع دیده می‌شود عمدتاً بخش نخست این متن همراه با چند جملهٔ دیگر پس از آن است. برای نمونه، ابوداوود حدیث را چنین نقل کرده است: «ارتبطوا الخیل وامسحوا بنواصیها وأعجازها ـ اوقال اکفالها ـ وقلدوها ولا تقلدوها الاوتار». بنگرید به: سنن ابی داوود، ج ۳، ص ۲۴، ش ۲۵۵۳؛ همچنین بنگرید به: ابویعلی، مسند ابی یعلی، ج ۱۳، ص ۱۱۴، ش ۷۱۷۰؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۶، ص ۳۳۰، ش ۱۲۶۸۱. شرح این روایت را بنگرید در: عظیم‌آبادی، عون المعبود، ج ۷، ص ۱۶۱.

در این میان تنها در یکی از منابع متنی به چشم می‌خورد که نزدیک‌ترین ساختار به ساختاری است که ماوردی آورده است. این متن روایت دیلمی است: «اربطوا الخیل فان ظهورها لکم عز و اجوافها لکم کنز». بنگرید به: دیلمی، الفردوس، ج ۱، ص ۹۰، ش ۲۹۰ ـ م.

۳. توبه / ۴۱: سبکبار و سنگین‌بار بسیج شوید و با مال و جان خود در راه خدا جهاد کنید.

چنان که حسن بصری و عکرمه گفته‌اند؛ دوم ثروتمند و تهیدست، آن گونه که ابوصالح گفته است؛ سوم پیاده و سوار، آن‌سان که ابوعمرو[۱] گفته است؛ و چهارم عائله‌مند و غیر عائله‌مند آن گونه که فراء گفته است.

به این گروه، نه از «فیء» از سهم پیامبر خداﷺ، بلکه از زکاتی داده می‌شود که در آیهٔ زکات[۲] از آن یاد شده است.

جایز نیست به این گروه، از محل «فیء» مقرری داده شود؛ چرا که حق این گروه، در زکات و اموال حاصل از آن است و هر یک از این دو گروه مالی ویژه خود دارند که جایز نیست دیگری در آن شریک قرار داده شود. اما ابوحنیفه این را جایز دانسته است که بر حسب نیاز، از مالی که به یکی از این دو گروه تعلق دارد به دیگری داده شود. این در حالی است که [از دیدگاه نگارنده] خداوند ـ تعالی ـ این دو گروه را از همدیگر متمایز ساخته و از این روی کنار هم آوردن آنچه خدا آن‌ها را از همدیگر جدا ساخته است جایز نیست.

وظیفهٔ چهارم آن که بر هر یک از دو طائفهٔ پیکارگران، سرفرماندهان و فرماندهانی بگمارد تا اوضاع هر یک از گروه‌ها از طریق «عریف» و «نقیب» آنان شناخته شود و آن‌گاه که فرمانده بخواهد، از طریق آنان پیکارگران گردآیند، چنان که پیامبر خداﷺ در غزوه‌های خویش چنین کرد. خداوند ـ تعالی ـ نیز در کتاب خود فرموده است: ﴿**وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾[۳].

در بارهٔ واژه‌های «شعوب» و «قبائل» در این آیه سه تفسیر وجود دارد:

یکم آن که مقصود از «شعوب» تبار نزدیک‌تر و مقصود از «قبائل» تبار دورتر است، چنان که مجاهد گوید؛ دوم آن که «شعوب» عرب قحطان و «قبائل» عرب عدنان است؛ سوم آن که «شعوب» تیره‌های غیر عرب و «قبائل» تیره‌های عرب است.

وظیفهٔ پنجم آن که برای هر یک از طوایفی که در پیکار حضور دارند نماد و رمزی قرار دهد تا بدان فراخوانده و از این رهگذر از یکدیگر باز شناخته شوند و با گردهمایی خویش

---

۱. در یکی از چاپ‌های الاحکام السلطانیه ماوردی نام ابوعمر آمده، اما چنان که در کتاب فراء به تصحیح محمد حامد فقی آمده و خالد عبداللطیف سبع نیز در پاورقی چاپ همراه با تحقیق خود از کتاب ماوردی آورده، این نام ابوعمرو است. خالد عبداللطیف به گواهی ابن کثیر در تفسیر خود این نام را به ابو عمرو اوزاعی تفسیر کرده است. برای آگاهی بیشتر همچنین بنگرید به: ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۲، ص ۳۶۰ ـ م.

۲. مقصود آیه شصتم سوره توبه است: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ ـ م.

۳. حجرات / ۱۳: و شما را ملت‌ها و قبیله‌ها ساختیم تا یکدیگر را بشناسید.

پشتیبان یکدیگر باشند. عروة بن زبیر از پدرش چنین نقل کرده است:

«پیامبر ﷺ رمز مهاجران را «ای زادگان عبدالرحمن»، رمز خزرج را «ای زادگان عبدالله»، رمز اوس را «ای زادگان عبیدالله» قرار داد و سواران خویش را «خیل الله» نامید»[1].

وظیفهٔ ششم آن که وضع داخلی سپاه و نیز کسانی را که در آن هستند بررسد تا کسانی را که پیکارگران را به سستی می‌کشانند، مسلمانان را می‌ترسانند و یا جاسوس مشرکان بر ضد مسلمانان هستند از جمعشان بیرون براند، چنان که پیامبر خدا ﷺ در یکی از غزوه‌های خود، عبدالله بن ابیّ بن سلول را بدان دلیل که مسلمانان را سست می‌کرد از همراهی با لشکریان بازگرداند. همچنین خداوند فرموده است: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾[2]؛ یعنی مباد که همدیگر را وسوسه کنید و از دین برگردانید.

وظیفهٔ هفتم آن که میان کسی که با او نسبتی دارد یا با او هم‌اندیشه و هم مذهب است و آن که از تباری جز تبار اوست یا با نظر و مذهب او مخالف است تبعیضی نگذارد، مباد این تبعیض نمودارهایی یابد که سبب تفرقهٔ مسلمانان شود و آنان را به اختلاف و بریدن از همدیگر مشغول بدارد. پیامبر خدا ﷺ حتی از منافقان، با آن که در دین دورویی داشتند، چشم پوشیده و بر پایهٔ همان که حکم ظاهر است با آنان رفتار کرد، تا به حضور آنان، قدرت مسلمانان فزونی گیرد و شمارشان بیشتر شود و استواری افزون‌تری یابند. پیامبر ﷺ آنان را در آن نفاقی که در دل داشتند به خدایی واگذاشت که از غیب آگاه است و بدانچه در دل‌هاست بازخواست می‌کند؛ خداوند فرموده است: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾[3].

در این آیه، در تعیین معنای «ریح» دو تفسیر وجود دارد:

نخست آن که مقصود از «ریح» حکومت است، چنان که ابوعبید گوید؛ دوم آن که مقصود از آن قدرت است و از آن روی که باد دارای قدرتی است بدان مثل زده شده است.

---

۱. «ان النبي جعل شعار المهاجرين يا بني عبدالرحمن و شعار الخزرج يا بني عبدالله و شعار الاوس يا بني عبيدالله و سمي خيله خيل الله». این اثر را بنگرید در: طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۷، ص ۲۶۹، ش ۷۱۰۲؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۶، ص ۳۶۱، ش ۱۲۸۲۹؛ حاکم، المستدرک علی الصحیحین، ج ۲، ص ۱۱۶، ش ۲۵۱۰؛ ابن هشام، السیرة النبویه، ج ۵، ص ۶۹. بخش‌هایی از همین روایت در برخی از دیگر منابع نیز آمده است. برای نمونه بنگرید به: ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۳، ص ۳۲، شش ۲۵۹۵؛ سعید بن منصور، کتاب السنن، ج ۲، ص ۳۷۶، ش ۲۹۰۹؛ ابن ابی‌شیبه، مصنف ابن ابی شیبه، ج ۶، ص ۵۳۰، ش ۳۲۵۷۸؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۷، ص ۲۱۷، ش ۶۹۰۳ ـ م.

۲. بقره / ۱۹۳: با آنان بجنگید تا فتنه‌ای نباشد و دین برای خدای یگانه باشد.

۳. انفال / ۴۶: با هم کشمکش مکنید که شکست خورید و نیرویتان از میان برود.

فصل [: تدبیر جنگ]

بند دوم از احکام این فرماندهی، تدبیر جنگ است.

مشرکان در دارالحرب[1] بر دو دسته‌اند.

[۱] ـ دسته‌ای که دعوت اسلام به ایشان رسیده، اما از پذیرش این آیین سر باز زده و در برابر آن ایستاده‌اند. فرمانده سپاهیان مسلمان در پیکار با این دسته مخیّر است از دو شیوه زیر هر کدام را که بیشتر به سود مسلمانان و مایه سرکوب مشرکان می‌داند در پیش گیرد:

[أ] این که بدون هشدار قبلی، شب و روز در حال پیکارشان باشد و جنگ با آنان را از این جبهه بدان جبهه کشاند.

[ب] این که آنان را به جنگ تهدید کند و در برابرشان صف بیاراید.

[۲] ـ دسته دوم کسانی‌اند که دعوت اسلام به آنان نرسیده است. امروزه بدان سبب که خداوند آیین پیامبر خویش را چیرگی بخشیده و آشکار ساخته، کم است که کسانی چنین باشند مگر آن که فراتر از ترکان و رومیان، کسانی در نقاط دور خاور و باختر به سر برند و از کسانی باشند که ما ایشان را نمی‌شناسیم. در برخورد با این دسته، بر ما حرام است که غافلگیرانه بدیشان هجوم بریم و به سوزاندن و کشتن در میانشان دست زنیم و پیش از آن که دعوت به اسلام را نزد آنان آشکار سازیم، آنان را به قتل رسانیم، بلکه باید ایشان را از معجزات نبوت بیاگاهانیم و چنان ادله‌ای را به میان آوریم که آن‌ها را به گرویدن به اسلام بکشاند، البته، اگر پس از آن اقدام‌ها همچنان بر کفر پایدار مانند، فرمانده نظامیان با آنان پیکار می‌کند و در این صورت آن‌ها حکم دیگر کسانی را خواهند داشت که دعوت بدیشان رسیده است. خداوند ـ تعالی ـ فرمود: ﴿أُدْعُ إِلىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[2]؛ یعنی به حکمت، به آیین پروردگارت فرابخوان. البته درباره این «حکمت» دو تفسیر وجود دارد: یکی آن که مقصود نبوت است و دیگری آن که مقصود قرآن است.

---

۱. اصطلاح دارالحرب در برابر دارالاسلام به کار رفته است. گاه این واژه با دارالکفر برابر دانسته شده و گاه نیز آن را اخص از دارالکفر شمرده‌اند. مشهور به دیدگاه نخست گراییده‌اند و برخی چون داعی یحیی بن محسن دیدگاه اخیر را برگزیده‌اند. به هر روی، مقصود از دارالکفر سرزمینی است که در آن اظهار شهادتین و انجام مناسک اسلامی تنها در پرتو اخذ پناهندگی از کفار امکان‌پذیر است. برخی نیز دارالکفر را به سرزمینی تعریف کرده‌اند که در آن مسلمانان تنها یک اقلیت هستند و نظام حکومتی نیز در اختیار اسلام نیست. برای آگاهی بیشتر بنگرید به: ابن مرتضی، شرح الازهار، ج ۴، ص ۵۵۱ و ۵۷۲؛ قلعه‌چی، معجم لغة الفقهاء، ص ۲۰۵؛ فتح الله، معجم الفاظ الفقه الجعفری، ص ۱۸۶، زیدان، احکام الذمیین والمستأمنین، ص ۱۸ ـ ۲۱ ـ م.

۲. نحل / ۱۲۵: به حکمت و اندرز نکو، به پروردگارت فرا خوان و با آن شیوه که پسندیده‌تر است با ایشان مجادله کن.

کلبی گوید: دربارهٔ «موعظهٔ حسنه» در این آیه دو تفسیر وجود دارد: یکی آن که مقصود قرآن است، هنگامی که با لحنی آرام همراه باشد، چنان که کلبی خود عقیده دارد؛ و دیگری آن که مقصود اندرزی است که مشتمل بر امر و نهی باشد. جمله ﴿وَجادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ اَحْسَنُ﴾ نیز بدان معناست که می‌بایست حق را برای آنان روشن سازد و حجت را برای آنان تبیین دارد.

بر این پایه، اگر فرمانده جنگ، بیش از فراخواندن یادشدگان به اسلام و پیش از هشداردادن آن‌ها به بیان ادله و براهین، پیکارشان را بیاغازد و غافلگیرانه بدیشان هجوم برد، ضامن دیه آنان خواهد بود. این دیه بنابر مذهب شافعی همانند دیهٔ مسلمانان و بنا بر قولی دیگر همانند دیهٔ کفار، بر حسب تفاوت آیین و اعتقاداتشان، محاسبه خواهد شد. اما ابوحنیفه گفته است بر کشتن آنان دیه‌ای نیست و خونشان هدر است.

هنگامی که صف‌های پیکار به هم درآمیزند، برای رزمندگان مسلمان جایز است خود را به نشانه‌هایی از دیگران متمایز سازند و برای نمونه، در حالی که دیگران بر اسبان تیره‌گون یا سرخ می‌نشینند، آنان بر اسب‌های ابلق سوار شوند. اما ابوحنیفه استفاده از نشانه‌های خاص و سوار شدن بر اسبان ابلق را ممنوع دانسته و این در حالی است که [از دیدگاه نگارنده]، این منع هیچ وجهی ندارد. عون بن عبدالله از عمیر بن اسحاق نقل کرده است که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در نبرد بدر [به مسلمانان] فرمود:

«نشان اختیار کنید که فرشتگان نشان اختیار کرده‌اند»[۱].

جایز است که اگر امام [از سوی دشمن] به میدان مبارزه فراخوانده شود، خود به میدان بشتابد؛ چه ابیّ بن خلف در نبرد احد، پیامبرخدا صلی الله علیه و آله را به هماوردی طلبید و پیامبر صلی الله علیه و آله نیز به نبرد او شتافت و او را به قتل رساند. نخستین نبردی که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در آن حضور یافت نبرد بدر بود. در این جنگ عتبة بن ربیعه، پسرش ولید و برادرش شیبه که از بزرگان قریش بودند به میدان آمدند و مبارز طلبیدند. در پاسخ آن عوف و مسعود پسران عفراء و همچنین عبدالله بن رواحه که همگی از انصار بودند به میدان شتافتند. اما آن قرشیان گفتند: ما شما را نمی‌شناسیم؛ شایسته است کسانی از همتایانمان به هماوردی آیند. پس سه تن از بنی هاشم به مبارزه آمدند. علی بن ابی‌طالب علیه السلام با ولید هماورد شد و او را کشت. حمزة بن عبدالمطلب با عتبه هماورد شد و او را کشت. عبیدة بن حارث به رویارویی شیبه شتافت. آنان ضربتی تبادل

---

۱. «تسوّموا فان الملائكة قد تسوّمت». روایت را بنگرید در: ابن ابی‌شیبه، مصنف ابن ابی‌شیبه، ج ۶، ص ۴۳۷، ش ۳۲۷۲۲، ج ۷، ص ۲۶۳؛ ش ۳۵۹۱۶ و ص ۳۵۴، ش ۳۶۶۴۸؛ طبری، تفسیر الطبری، ج ۴، ص ۸۲ و ۸۳. ـ م.

کردند و هر یک ضربت خویش را در تن دیگری نشاندند. در نتیجه، شیبه در دم کشته شد و عبیده را نیز در حالی که زخمی شده و پایش شکافته بود از صحنه پیکار بردند. او در صفراء درگذشت. کعب بن مالک در رثای او چنین سروده است:

ای چشم گشاده‌دستی کن و باران اشک خویش را دریغ مدار و کم فرو مریز،
بر مهتری، که رفتنش لرزه براندامهان افکند، همو که خوش سیمای و نیکو نهاد بود.
عبیده، آن که رفته است و دیگر در هیچ خوشایند و ناخوشایند که پیشامد کند ما را بدو امید نیست.
او مردان پیکار را پشتیبانی می‌کرد و به شمشیر برّان خود پشتوانه لشکر بود.[۱]

بعدها هند دختر عتبه برای وحشی نذری کرد که چنانچه حمزه‌ؓ را در برابر کشته شدن پدرش بکشد، آن نذر را برای او ادا کند. چون وحشی حمزه را در احد به قتل رساند هند شکم وی را درید و جگر وی را به دندان گرفت و شعری بدین مضمون بر زبان آورد:

ما شما را به سزای نبرد بدر رساندیم و جنگ در پی جنگ شعله می‌افروزد
مرا نه در غم عتبه شکیب بود و نه در اندوه برادرم و عمویش و بکر
امروز دل مرا خنک کردی و نذرم را ادا کردی و ـ ای وحشی ـ آن آتشی را که در سینه‌ام می‌جوشید فرو نشاندی
پس در همیشهٔ عمرم سپاس وحشی بر من است، تا آن زمان که گور استخوان‌های مرا در آغوش گیرد[۲].

بدین سان پیامبر خداﷺ پذیرفت که نزدیک‌ترین کسان او از خاندان بنی هاشم و

---

۱. چهار بیت است از بحر عروضی متقارب:

ایا عین جودی و لاتبخلی	بدمعك وكفاً و لا تنزری
علی سید هدنا هلكه	كريم المشاهد والعنصری
عبيدة امسی ولا نرتجيی	ـه لعرف غدا ولا منكر
وقد كان يحمی عداة القتا	ل حامية الجيش بالمبتر

ابن هشام این ابیات را با یک بیت افزوده میان بیت دوم و سوم نقل کرده و آن بیت چنین است:

جریء المقدم شاكی السلاح	كريم الثنا طيب المكسر

بنگرید به: ابن هشام، السیرة النبویه، ج ۳، ص ۲۹۲ ـ م.

۲. ابیاتی است از بحر عروضی سریع:

نحن جزيناكم بيوم بدر	والحرب بعد الحرب ذات سعر
ما كان عن عتبة لی من صبر	ولا اخی وعمه وبكر
شفيت نفسی و قضيت نذری	شفيت وحشی غليل صدری
فشكر وحشی علیّ عمری	حتی تضم اعظمی فی قبری

ابن هشام این ابیات را به همین ترتیب نقل کرده است. بنگرید به: ابن هشام، السیرة النبویه، ج ۴، ص ۴۰ ـ م.

بنی‌عبدالمطلب به هماوردی دشمن بشتابند و این در حالی بود که او به سختی نگران جان ایشان بود و ایشان را از خطر باز می‌داشت. او، همچنین، خود در نبرد بدر به رویارویی ابیّ بن خلف شتافت. در جنگ خندق نیز با آن که خطر فراوان‌تر و بیم او نیز بر جان علی‌علیه‌السلام بیشتر بود، به علی‌علیه‌السلام اجازه داد به هماوردی برخیزد. در آن پیکار، نخستین روز عمرو بن عبدود به میدان آمد و مبارز طلبید، اما کسی او را پاسخ نگفت. دیگر بار در روز دوم به میدان آمد و هماورد خواست، اما باز هم کسی به او پاسخی نداد. روز سوم نیز به میدان آمد و هماورد جست. چون دید از پاسخ او بیم دارند و از آن خودداری می‌ورزند گفت: ای محمد، آیا شما مدعی نیستید که کشتگان شما در بهشتند و نزد پروردگارشان روزی می‌خورند و کشتگان ما در آتش کیفر می‌بینند؟ پس چرا هیچ کس از شما خوش ندارد از گرامیداشت پروردگار خویش استقبال کند یا دشمن را به سوی آتش بفرستد؟

او چنین رجز می‌خواند:

من نزدیک شدم تا بر جمع آنان بانگ برآورم که آیا هماوردی هست؛
آن گاه که شجاعان ترسیدند به سان شاخی که تهدید می‌کند در میدان ایستادم.
من بدین سان پیوسته به گرداب پیکار می‌شتابم.
در نزد انسان جوانمرد، دلیری و گشاده‌دستی از برترین غریزه‌هاست[1].

پس علی‌علیه‌السلام برخاست و از پیامبر خداصلی‌الله‌علیه‌وآله اجازه هماوردی خواست. پیامبر او را اذن داد و فرمود: ای علی، در پناه خدا و در سایهٔ حراست او روانه شو. علی‌علیه‌السلام روانه شد، در حالی که چنین بر لب داشت:

مژده‌ات باد که در این پیکار کسی بانگ تو را پاسخ می‌گوید که ناتوان نیست.
دارای اراده و بصیرت است و فردا امید رستگاری رستگاران دارد.
من امیدوارم که بانگ عزا بر تو به آسمان بلند کنم،
از ضربتی سخت که نامش در همهٔ پیکارها هوش از کسان ببرد[2].

---

۱. ابیاتی است از بحر کامل:

ولقد دنوت من الندا ... ءلجمعهم هل من مبارز
و وقفت اذجبن المشجع ... موقف القرن المناجز
انی کذلك لم ازل ... متسرعاً نحو الهزاهز
ان الشجاعة فی الفتی ... والجود من خیر الغرائز

ابن کثیر این ابیات را نقل کرده است. بنگرید به: ابن کثیر، البداية والنهاية، ج ۴، ص ۱۰۶ ـ م.

۲. ابیاتی اشت از بحر عروضی کامل: ←

آن گاه هر دو به پیکار دست آویختند و چنان گرد و غباری به هوا برخاست که آن‌ها را از دیدگان پنهان ساخت. پس از چندی غبار فرو نشست، در حالی که علی علیه السلام شمشیر خود به جامهٔ عمرو پاک می‌کرد و او کشته شده بود. ابن اسحاق در مغازی خود این خبر را نقل کرده است[1]. این هر دو خبر از این حکایت دارند که برخاستن به هماوردی دشمن حتی در شرایطی که بیم جان باشد جایز است.

اما چنانچه پیکارگر مسلمان بخواهد نخستین کسی باشد که در میدان هماوردی طلبد، ابوحنیفه این کار را ممنوع دانسته است، بدان استناد که هماورد طلبیدن و آغاز کردن جنگ نوعی سرکشی است. اما شافعی این کار را جایز دانسته است، بدان اعتبار که اظهار قدرتی در دین خدای ـ تعالی ـ و یاری پیامبر اوست؛ چه، پیامبر خدا صلی الله علیه و آله به چنین کاری فرا خواند، بدان برانگیخت و برای آن کس که به میدان مبارزه شتافت و پیکار را بیاغازید دعای خیر کرد و خود پشتیبان او بود.

محمد بن اسحاق نقل کرده است که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در نبرد احد دو زره بر تن کرد و شمشیری برگرفت و تکان داد و فرمود: کیست که این شمشیر را چنان که حقش هست بستاند؟ عمر بن خطاب رضی الله عنه برخاست و گفت: من حقش را می‌ستانم. پیامبر صلی الله علیه و آله از او روی برتافت و دیگر بار شمشیر را تکان داد و فرمود: کیست که این شمشیر را چنان که حقش هست بستاند؟ زبیر بن عوام برخاست و گفت: من حقش را می‌ستانم. پیامبر صلی الله علیه و آله از او هم روی برتافت. آن‌ها هر دو دلگیر شدند. پس پیامبر صلی الله علیه و آله برای بار سوم شمشیر را به نمایش آورد و فرمود: کیست که این شمشیر را چنان که حقش هست بستاند؟ ابودجانه، سماک بن خراشه برخاست و گفت: ای پیامبر خدا، حق این شمشیر چیست؟ فرمود: این که آن اندازه بر دشمنش فرود آوری تا خم شود. پس ابودجانه شمشیر را از پیامبر صلی الله علیه و آله ستاند. پیامبر صلی الله علیه و آله پیشانی‌بندی قرمز بر او بست ـ و چون این نشانه را بر کسی می‌بست مردم می‌دانستند که به پیکار خواهد رفت و پایداری خواهد کرد ـ و او روانه میدان شد، در حالی که می‌گفت:

من آنم که این شمشیر را در نیام ستاندم آن گاه که گفت کیست که این شمشیر را

← ابشر اتاك یجیب صو	تك فی الهزاهز غیر عاجز
ذونیة و بصیرة	یرجو الغداة نجاة فائز
انی لارجو ان اقـ	یم علیك نائحة الجنائز
من طعنة نجلاء یبـ	ـهر ذكرها عند الهزاهز

ابن کثیر ماجرای رویارویی و همچنین این ابیات را نقل کرده است. بنگرید به: ابن کثیر، البدایة والنهایة، ج ۴، ص ۱۰۶ ـ م.

۱. بنگرید به: طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۲، ص ۹۴ و ۹۵؛ ابن کثیر، البدایة والنهایه، ج ۴، ص ۱۰۵ و ۱۰۶ ـ م.

بدانچه حقش هست بستاند.

من آن را به عدل او [= پیامبرخداﷺ] و راستی او و برای خداوندی توانا که بر آفریدگان مهر می‌ورزد پذیرفتم.

آن خدایی که روزیِ سرشار خویش را بر همه کسانی که در خاور و باخترند فرومی‌بارد[۱].

سپس به نمایش میان دو اردو، از این سوی بدان سوی می‌رفت. پیامبر خداﷺ که این دید فرمود:

«این راه رفتنی است که خدای آن را ناخوش می‌دارد، مگر در این جایگاه»[۲].

او بدین سان به پیکار درآمد و جنگ را آغاز کرد و پایداری نشان داد و درهم کوبید، در حالی که چنین می‌گفت:

من همانم که وقتی در پای نخل بودیم، خلیلم با من پیمان گذارد،

که در همه روزگاران تا آن گاه که شمشیر خدا و پیامبر را در کف گرفته‌ام کوتاهی روا ندارم[۳].

به هر روی، چنانچه با گواه‌هایی که آوردیم آغاز کردن پیکار و هماوردطلبی جایز باشد، اجازه دادن به هر کس برای هماوردی مشروط به دو شرط است:

یکی آن که وی دلیر و شجاع باشد و به خود این اطمینان را داشته باشد که در رویارویی با دشمن ناتوان نخواهد ماند؛ چه اگر گمانی بر خلاف این داشته باشد اجازه دادن به وی ممنوع است.

---

۱. چند بیتی است از بحر سریع:

انا الذی اخذته فی رقه — اذ قال من یأخذه بحقه

قبلته بعدله و صدقه — للقادر الرحمن بین خلقه

المدرک الفائض فضل رزقه — من کان فی مغربه و شرقه

۲. «انها لمشیة یبغضها الله الا فی هذا الموطن». حدیث و نیز ماجرای تاریخی یاد شده را بنگرید در: ابن هشام، السیرة النبویه، ج ۴، ص ۱۳؛ طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۲، ص ۶۳ و ۶۴؛ ابن کثیر، البدایة والنهایة، ج ۴، ص ۱۵؛ ابن جوزی، المنتظم (حتی ۲۵۷ ق.)، ج ۳، ص ۱۶۴ و ج ۴، ص ۹۱؛ ابن حجر، الاصابه، ج ۶، ص ۵۵۹، ج ۷، ص ۱۱۹؛ سبکی، طبقات الشافعیة الکبری، ج ۱، ص ۲۵۳؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۱، ص ۲۴۴ ـ م.

۳. دو بیت است از بحر سریع:

انا الذی عاهدنی خلیلی — و نحن بالسفح من النخیل

الا اقوم الدهر فی الکبول — اخذت سیف الله والرسول

ابیات را بنگرید در: طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۲، ص ۷۴؛ ابن کثیر، البدایة والنهایة، ج ۴، ص ۱۶؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۵۵۶؛ ابن حجر، الاصابه، ج ۶، ص۵۵۹ ـ م.

دوم آن که از فرماندهان سپاه نباشد که فقدانش در سپاه اثر گذارد؛ چه، از دست رفتن فرماندهی مدبر، شکست را در پی می‌آورد. پیامبر خداﷺ هم که به میدان هماوردی گام نهاد، از سر اطمینان به یاری خداوند ـ عزوجل ـ و تحقق وعدهٔ او بود، در حالی که دیگران نمی‌توانند چنین اطمینانی داشته باشند.

برای فرمانده سپاه جایز است آن هنگام که سپاهیان را به جهاد بر می‌انگیزد، آن‌هایی را به شهادت تشویق کند که شوق شهادت دارند و او می‌داند که در پیکار با دشمن، یکی از این دو را بر خواهند گزید: یا برانگیختن مسلمانان به پیکار از سر غیرت نسبت به او؛ و یا خوار کردن مشرکان به جسارت یافتن در برابر آنان با تکیه بر یاری خدا.

محمد بن اسحاق نقل کرده است :

«در نبرد بدر پیامبر خداﷺ از سایه‌بان بیرون آمد و مردمان را به جهاد برانگیخت و فرمود: هر کس را همان است که به چنگ آورده است. هم فرمود: سوگند به آن که جانم در دست اوست، هیچ کس نیست که امروز با آنان به پیکار برخیزد و پایدار و امیدوار به پاداش الهی، آن‌گونه که رو به دشمن آرد و به آنان پشت نکند، کشته نمی‌شود، مگر آن که خداوند او را به بهشت درآورد.

پس عمیر بن حمام ـ از بنی مسلمه ـ در حالی که خرمایی چند در دست داشت و می‌خورد گفت: به‌به، میان من و بهشت جز آن نمانده است که این کسان مرا بکشند. آن گاه خرماها را از دست بر زمین ریخت و شمشیر خود برداشت و با آن کسان پیکار کرد تا کشته شد، در حالی که می‌گفت :

به سوی خداوند دوانم در حالی که توشه‌ای جز پرهیزگاری و کار برای آخرت ندارم،

و نیز پایداری در جهاد در راه خدا؛ و البته هر توشه‌ای در معرض نابودی است،

جز توشهٔ تقوا و نیکی و راه یافتگی»[1].

برای مسلمان جایز است مردان جنگاور مشرکان را هرگاه که بدیشان دست یابد بکشد، خواه در حال جنگ باشند و خواه نباشند. اما درباره کشتن پیران و راهبان ساکن صومعه و دیر

---

۱. پنج پاره است از باب سریع:

رکضا الی الله بغیر زاد	الا التقی و عمل المعاد
والصبر فی الله علی الجهاد	وکل زاد عرضة النفاد

غیرالتقی والبر والرشاد

این ابیات و نیز ماجرا را بنگرید در: طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۲، ص ۳۳؛ ابن کثیر، البدایة والنهایه، ج ۳، ص ۲۷۶ ـ ۲۷۸؛ ابن حجر، الاصابه، ج ۴، ص ۷۱۵ ـ م.

اختلاف کرده‌اند: یکی از نظریه‌ها در این باره آن است که، یادشدگان تنها در صورتی به قتل می‌رسند که وارد جنگ شوند؛ چرا که این گروه به‌سان زنان و کودکان موضوع آتش‌بس هستند. نظریهٔ دوم نیز در این باره آن است که یادشدگان به قتل می‌رسند، هر چند وارد پیکار نشده باشند؛ زیرا آنان چه بسا مشورتی به طایفهٔ خود دهند که از جنگ هم برای مسلمانان زیانبارتر است. در جنگ با هوازن ـ نبرد حنین ـ درید بن صمه که عمرش از صد سال گذشته بود به قتل رسید، در حالی که پیامبرﷺ او را می‌دید و با کشتن او مخالفتی نکرد. او آن‌گاه که کشته شد می‌گفت:

> به آنان سفارش کردم که به کوه و دره پناه برند، اما آن‌ها تنها در ظهر دیگر روز راه درست را فهمیدند.
>
> آن هنگام که مرا نافرمانی کردند، من خود از آنان بودم و می‌دیدم که آنان گمراهند و من هم راه نیافته‌ام[1].

کشتن زنان و کودکان، در جنگ و در غیر جنگ، جایز نیست مگر این که به پیکار دست یازیده باشند؛ چرا که پیامبرﷺ از کشتن یادشدگان نهی فرمود. او، همچنین، از کشتن خدمتگزاران و بردگان بازداشت.

اما اگر زنان و کودکان وارد جنگ شوند، با آنان پیکار می‌شود و تا زمانی که در حال پیکار باشند کشته می‌شوند، ولی چنانچه به نبرد پشت کنند کشته نمی‌شوند.

چنانچه مشرکان زنان و کودکان خویش را سپر سازند از کشتن زنان و کودکان پرهیز می‌شود، ولی اگر هیچ راهی برای کشتن آن مشرکان جز به کشتن این زنان و کودکان نباشد این کار نیز جایز است.

چنانچه مشرکان اسیران مسلمان را سپر سازند و برای کشتن آنان راهی جز کشتن این اسیران نباشد، قتل اسیران جایز نیست. اما اگر خودداری از کشتن این اسیران بدان بینجامد که مشرکان مسلمانان را محاصره کنند، مسلمانان از هر راه ممکن برای رها شدن از خطر این مشرکان استفاده می‌کنند و در عین حال از این که مسلمانی را از میان آنان که در دست کفار اسیرند، عمداً بکشند دوری می‌گزینند. اگر هم از آنان کسی کشته شود قاتل وی چنانچه

---

۱. دو بیت است از بحر طویل

امرتهم امری بمنعرج اللوی	فلم یستبینوا الرشد الا ضحی الغد
فلما عصونی کنت منهم و قد اری	غوایتهم واننی غیر مهتد

ابیات را بنگرید در: طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۳، ص ۱۱۶؛ ابن کثیر، البدایة والنهایه، ج ۷، ص ۲۸۷ ـ م.

می‌دانسته او مسلمان است ضامن دیه و کفاره اوست و چنانچه نمی‌دانسته او مسلمان است، تنها ضامن دیه وی است.

پی کردن اسبان مشرکان، اگر که بر این اسبان می‌نشینند و به پیکار می‌آیند جایز است، هر چند برخی فقیهان از پی کردن اسبان نهی کرده‌اند. این در حالی است که در نبرد اُحد، حنظلة بن راهب اسب ابوسفیان بن حرب را پی کرد و بالای سر ابوسفیان ایستاد تا او را بکشد. در این هنگام ابن شعوب او را دید. پس به هماوردی حنظله آمد، در حالی که می‌گفت:

از هم‌کیش خود و نیز از خویش دفاع می‌کنم با ضربتی که پرتو خورشید را می‌ماند[1].

وی سپس ضربتی بر حنظله فرود آورد و او را کشت و ابوسفیان را از وی رهانید. بدین‌سان ابوسفیان نجات یافت، در حالی که می‌گفت:

پیوسته کره اسب من سگ آنان را دور می‌کند، از صبحگاه تا هنگامی که غروب نزدیک شود.

با همهٔ آنان پیکار می‌کنم و کسی راکه یارای چیرگی داشته باشم می‌جویم و آن‌ها را با نوک نیزه خویش از خود می‌رانم.

اگر می‌خواستم اسبی بلند قامت و چابک مرا نجات می‌داد و وامدار منّت ابن شعوب نمی‌شدم[2].

این ابیات به ابن شعوب رسید و چون ابوسفیان او را سپاس نگزارده بود، در پاسخ وی این گونه گفت:

ای پسر حرب، اگر دفاع من و حضور من بود، تو را در آن روز که گرد و خاک جنگ فرو نشست در حالی می‌یافتند که به هیچ صدایی پاسخی نمی‌دهی.

اگر هجوم همان کره اسب در آن پیکار نبود، کفتاران و سگانی بر روی بندبند از هم گسیختهٔ تن او پارس می‌کردند[3].

---

۱. بیتی است از بحر عریض

لاحمین صاحبی و نفسی   بطعنة مثل شعاع الشمس

این بیت و نیز ماجرای یاد شده را بنگرید در: طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۲، ص ۶۹؛ ابن کثیر، البدایة والنهایة، ج ۴، ص ۲۱. ناگفته نماند هیچ کدام از این دو منبع از پی کردن اسب ابوسفیان به دست حنظله سخن به میان نیاورده‌اند ـ م.

۲. چند بیتی است از باب طویل:

و مازال مهری مزجرالکلب منهم   لدن غدوة حتی دنت لغروب

اقاتلهم طرا وادعو لغالب   وادفعهم عنی برکن صلیب

ولو شئت نجانی حصان طمرة   ولم احمل النعماء لابن شعوب

ابیات را بنگرید در: طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۲، ص ۶۹؛ ابن کثیر، البدایة والنهایه، ج ۴، ص ۲۱ ـ م.

۳. ابیاتی است از بحر طویل:

اما چنانچه مسلمانی بخواهد اسب خود را پی کند، روایت شده است که جعفر بن ابی‌طالب در نبرد موته با اسبی سرخ موی به میدان پیکار در آمد و چون کارزار بالا گرفت از اسب به زیر شد و اسب را پی کرد. آن‌گاه جنگید تا کشته شد بدین‌سان نخستین مرد از مسلمانان بود که اسب خود را پی کرد. اما کسی از مسلمانان حق ندارد اسب خود را پی کند؛ زیرا اسب نیرویی است که خداوند به فراهم ساختنش برای پیکار با دشمن او فرمان داده، آن جا که فرموده است:

«آنچه از نیرو و اسبان آماده می‌توانید برای رویارویی با آنان فراهم کنید تا بدان دشمن خدا و دشمن خویش را بترسانید»[1].

جعفر هم تنها هنگامی اسب خود را پی کرد که در محاصره قرار گرفت و از همین روی ممکن است پی کردن اسب از سوی او بدان سبب بازگردد که مشرکان از آن در برابر مسلمانان بهره‌نگیرند و بدان تقویت نشوند. به همین سبب در این مورد پی کردن اسب خود مباح شد، چنان که مباح است اسب مشرکان پی شود؛ وگرنه جعفر با دیانت‌تر از آن است که به کاری دست یازد که شرع از آن منع کرده است. چون سپاه او باز گشت پیامبر صلی الله علیه و آله در حالی که مسلمانان با او بودند از این سپاه استقبال کرد. در این هنگام مسلمانان خاک بر سر سپاهیان می‌ریختند و به آنان می‌گفتند: ای فراریان، چرا از جهاد در راه خدا گریخته‌اید؟ اما پیامبر خدا صلی الله علیه و آله می‌فرمود: این سپاه فراری نیست؛ بلکه لشکری است که به خواست خداوند، باز یورش خواهد آورد.

فصل [: وظایف فرمانده در تدبیر سپاه]

بند سوم از احکام این فرماندهی، آن چیزهایی است که در کار تدبیر سپاهیان بر فرمانده بایسته است. در این خصوص ده چیز بر فرمانده لازم است:

یکم: این که آنان را از غافلگیر شدن به وسیلهٔ دشمن، به گونه‌ای که دشمن بر آنان پیروزی یابد، حفظ کند. این مهم بدین طریق امکانپذیر می‌شود که کمینگاه‌ها را جست و جو کند و بر اردوی مسلمانان نگهبانانی بگمارد که جان و مال و توشه‌شان را حفظ کنند، تا آن‌ها با

→

لولا دفاعی یا ابن حرب و مشهدی	لالفیت یوم النعف غیر مجیب
ولو لا مکرّ المهر بالنعف قرقرت	ضباع علی اوصاله وکلیب

ابیات را بنگرید در: طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۲، ص ۷۰.

۱. انفال / ۶۰.

خاطری آسوده در هنگامی که پیکاری نیست بیاسایند و در هنگامی که پیکار در می‌گیرد از پشت جبهه خود مطمئن باشند.

دوم: این که محل اردوزدن مسلمانان برای پیکار با دشمن را انتخاب کند، به‌گونه‌ای که مسلمانان در زمینی هموارتر و برخوردار از آب و علفی افزون‌تر و نیز در نقطه‌ای قرار گیرند که از کمترین آسیب‌پذیری طبیعی از اطراف بهره دارد، تا این خود امکانات بیشتری را برای جنگ در اختیار مسلمانان گذارد و در نگاهبانی بدیشان توان افزون‌تری بخشد.

سوم: آماده کردن توشه و علوفه‌ای که سپاه بدان نیاز دارد و در زمان مناسب میانشان توزیع می‌شود، تا در نتیجه آنان به پشتیبانی‌هایی که از ایشان می‌شود آسوده خاطر و از مطالبه آن بی‌نیاز باشند و از این رهگذر هم آمادگی افزون‌تری برای جنگ داشته و هم از توان بیشتری برای رویارویی برخوردار باشند.

چهارم: این که درصدد کسب اطلاعات دربارهٔ دشمن باشد و از این اسرار و اطلاعات آگاهی بیابد و در نتیجه از نیرنگ دشمن در امان باشد و بتواند فرصتی برای حملهٔ غافلگیرانه به آنان به چنگ آورد.

پنجم: آراستن صف‌های سپاهیان در هنگام رویارویی و سپردن هر بخشی از سپاه به کسانی که آنان را شایسته این بخش می‌داند، همچنین سرکشی از صف‌ها و پر کردن خلل‌های احتمالی در آن‌ها و نیز الحاق نیروهای کمکی به هر بخش از سپاه یا به هر یک از صحنه‌های پیکار که در آن ضعفی می‌بیند و دشمن به نفوذ از آن جا تمایل بیشتری دارد.

ششم: تقویت کردن روحیهٔ سپاهیان با آنچه به پیروزی ایشان اشعار دارد و عوامل چیرگی‌یافتن بر دشمن را در نگاه آنان پر رنگ نماید تا دشمن در نگاهشان کم آید و در نتیجه در برابرش جرأت افزون‌تر داشته باشند و از رهگذر این جرأت، پیروزی با آسانی به چنگ آید. خداوند ـ تعالی ـ فرمود:

«آن گاه که خداوند ایشان را در خواب به تو اندک نمایاند؛ و اگر آنان را بسیار نمایانده بود سست می‌شدید و در کار به اختلاف گرفتار می‌آمدید»[1].

هفتم: این که شکیبایان و پایداران پیکار را اگر اهل آخرت باشند وعدهٔ پاداش الهی دهد و اگر اهل دنیا باشند وعده پاداش و جایزه افزون بر غنیمت دهد. خداوند ـ تعالی ـ فرمود:

«هر کس پاداش دنیا را خواهد از آن به او دهیم و هر کس پاداش آخرت خواهد از

---

۱. انفال / ۴۳.

آن به او دهیم»[۱].

در این آیه، مقصود از پاداش دنیا همان غنیمت و مقصود از پاداش آخرت بهشت است، و بدین سان خداوند در این آیه و در تشویق مردم، از این هر دو پاداش سخن به میان آورده است تا هر کس به هر یک از این دو پاداش علاقه‌ای بیشتر دارد به همان تشویق شود.

هشتم: آن که در آنچه دشوار افتاده با صاحب نظران رایزنی کند و در آنچه حقیقتش پوشیده است به رأی صاحبان تدبیر بازگردد تا از خطا ایمن و از لغزش دور بماند و از این رهگذر پیروزی نزدیک‌تر باشد. خداوند ـ تعالی ـ به پیامبر خودﷺ فرمود:

«در کار با آنان رایزنی کن و چون تصمیم گرفتی بر خداوند تکیه زن»[۲].

مفسران در این باره که چرا خداوند، پیامبرﷺ را با همه آن که از توفیق و تأیید الهی برخوردار بوده به رایزنی با مردم فرمان داده است اختلاف ورزیده و چهار احتمال را مطرح کرده‌اند:

احتمال نخست آن که خداوند پیامبر خود را به رایزنی با مردم در کار جنگ فرمان داده است تا در این زمینه به نظری درست برسد، چنان که حسن بصری گوید. او همچنین [به روایت از پیامبر اکرمﷺ] گفته است:

«هیچ گاه کسانی مشورت نکنند مگر این که به درست‌ترین تصمیم‌های خود برسند»[۳].

احتمال دوم آن که خداوند بدان هدف پیامبرﷺ را به رایزنی فرمان داده است که او از این رهگذر دل‌های آنان را خرسند سازد و به خود نزدیک کند. این نظر قتاده است.

احتمال سوم آن که خداوند به واسطهٔ علمی که به فضیلت و سودمند بودن رایزنی داشت پیامبر خود را بدان فرمان داد. این نظر ضحاک است.

احتمال چهارم آن که خداوند پیامبر خویش را به رایزنی با مردم امر کرد تا مسلمانان بدین سنت عمل کنند و مؤمنان در این کار از پیامبرﷺ پیروی کنند، هر چند که پیامبرﷺ خود از

---

۱. آل عمران / ۱۴۵.

۲. آل عمران / ۱۵۹.

۳. «ماتشاور قوم قط الا هدوا لارشد امورهم». این اثر را ابن حجر، به نقل از حسن بصری آورده و مدعی شده است بخاری در کتاب الادب المفرد این روایت را نقل کرده و ابن ابی حاتم نیز آن را به سندی قوی آورده است. بنگرید به: ابن حجر، فتح الباری، ج ۱۳، ص ۳۴۰.

اما روایت بخاری چنین است: «عن الحسن قال: ... ما استشار قوم قط الا هدوا لافضل ما بحضرتهم ثم اصحهما». بنگرید به: بخاری، الادب المفرد، ص ۱۰۰، ش ۲۵۸ ـ م.

مشورت بی‌نیاز بود. این نظر سفیان ثوری است.

نهم: آن که سپاهیان خود را بر آن حقوق الهی که او مقرر کرده و بر آن حدودی که امر کرده است بدارد، تا نه کسی از آنان از دین خدا تجاوز کند و نه کسی حقی را پایمال کند؛ چه، آن کس که در راه خدا پیکار می‌کند بیش از هر کس دیگر سزامند آن است که به احکام الهی پایبند باشد و حلال و حرام او را از هم جدا بدارد و رعایت کند. حارث بن نبهان، از ابان بن عثمان، از پیامبر خدا ﷺ نقل کرده است که فرمود:

«سپاهیان خود را از تباهی باز دارید؛ چه، هیچ سپاهی تباه نشد مگر این که خداوند ترس را در دل‌هایشان افکند. سپاهیان خود را از چپاول نهی کنید؛ چه، هیچ سپاهی چپاول نکرد مگر این که خداوند گریز پایی را بر آنان مسلط ساخت. سپاهیان خود را از زنا باز بدارید؛ چه، هیچ سپاهی زنا نکرد مگر این که خداوند مرگ چهارپایان را بر آنان چیره ساخت»[1].

ابودرداء نیز گفته است: ای مردم، پیش از جهاد رفتن کارهای شایسته انجام دهید؛ چه این که به اعمالتان با شما پیکار کنند.

دهم: آن که به هیچ یک از سپاهیان خود اجازه ندهد به داد و ستد یا کشت و زرع مشغول شود؛ چرا که اهتمام به این چیزها او را از پایداری در جهاد و ایستادگی در برابر دشمن بازمی‌دارد. از پیامبر خدا ﷺ روایت شده است که فرمود:

«من به عنوان عامل واداشتن و مایهٔ مهربانی برانگیخته شده‌ام و نه تاجر برانگیخته شده‌ام و نه کشاورز. زنهار که تاجران و کشاورزان بدترین کسان این امتند، مگر کسی که نگران دین خویش باشد»[2].

همچنین از پیامبر ﷺ روایت شده است که فرمود:

«یکی از پیامبران الهی روانه پیکار شد و گفت: «نه مردی که خانه‌ای بنا کرده و این

---

۱. «انهوا جیوشکم عن الفساد فانه ما فسد جیش قط الا قذف الله فی قلوبهم الرعب وانهوا جیوشکم عن الغلول فانه ما قل جیش قط الا سلط الله علیهم الرجلة وانهوا جیوشکم عن الزنا فانه مازنا جیش قط الاسلط الله علیهم الموتان».

۲. «بعثت مرغمة و مرحمة ولم ابعث تاجرا ولازارعا وان شرهذه الامة التجار والزراع الا من شح علی دینه».
روایت را به این عبارت در منابع نیافتم. آنچه یافته‌ام دو روایت با اندکی اختلاف است: ابن عدی این روایت را چنین نقل می‌کند: «ان الله بعثنی ملحمة و مرحمة ولم یبعثنی تاجرا و لازارعا وان شرار الناس یوم القیامة التجار والزارعون الامن شح علی دینه». بنگرید به: ابن عدی، الکامل، ج ۳، ص ۳۱۲. همین روایت را با تفاوتی، مناوی نیز آورده است. بنگرید به: مناوی، فیض القدیر، ج ۳، ص ۲۰۴ و ۲۰۵. اما روایت دیلمی از ابن عباس چنین است: «بعثت مرحمة منورة ولم ابعث تاجرا ولا زارعا الا وانما شرار هذه الامة التجارین والزراعین الامن شح علی نفسه دینه». بنگرید به: دیلمی، الفردوس، ج ۲، ص ۱۲، ش ۲۰۹۶ ـ م.

بنا را به پایان نرسانده است با من روانه پیکار شود، نه آن مرد که با زنی پیمان زناشویی بسته ولی با او همبستر نشده است و نه مردی که مزرعه‌ای کاشته و آن را ندرویده است»[۱].

فصل [: وظایف مجاهدان]

بند چهارم از احکام این فرماندهی حقوق جهاد است که بر پیکارگران لازم است و خود دو گونه را در بر می‌گیرد: یکی آنچه به عنوان حق الله و در برابر خداوند بر آنان لازم است و دیگری آنچه در برابر فرمانده بر آنان لازم است.

از این میان، آنچه در برابر خداوند بر آنان لازم می‌شود چهار وظیفه است:

وظیفهٔ نخست پایداری در برابر دشمن به گاه رویارویی دو سپاه است، به این که هیچ‌گاه از برابر سپاهی که نصف مسلمانان است یا از این شمار کمتر است نگریزند. در آغازین مراحل ظهور اسلام خداوند بر مسلمانان واجب ساخته بود هر یک در برابر ده تن از مشرکان ایستادگی کنند، چنان که فرمود:

«ای پیامبر، مسلمانان را به پیکار برانگیز، اگر بیست تن پایدار از شما باشند بر دویست تن چیرگی یابند و اگر صد تن باشند بر هزار تن از آنان که کافر شده‌اند پیروز شوند، بدان سبب که آنان مردمی نافهمند»[۲].

بعدها هنگامی که اسلام قدرت یافت و مسلمانان فزونی گرفتند، خداوند ـ عزوجل ـ کار را بر مسلمانان سبک‌تر یافت و واجب کرد که هر مسلمانی در هنگام رویارویی با دشمن با دو تن از آنان پیکار کند. فرمود:

«اکنون خداوند بر شما سبک ساخته است و می‌داند که در شما سستی‌ای هست. پس اگر صد تن پایدار از شما باشند بر دویست تن چیرگی یابند و اگر از شما هزار تن

---

۱. «غزا نبی من الانبیاء فقال: لا یغزون معی رجل بنی بناء لم یکمله ولارجل تزوج بامرأة ولم یدخل بها ولا رجل زرع زرعا لم یحصده». این روایت با تفاوت‌ها و جابه‌جایی‌هایی در عبارت در منابع آمده است. برای نمونه روایت مسلم چنین است: «غزا نبی من الانبیاء فقال لقومه لایتبعنی رجل قد ملك بضع امرأة وهو یرید ان یبنی بها ولما یبن ولا آخر قد بنی بنیانا ولما یرفع سقفها ولا آخر قداشتری غنما او خلفات و هو منتظر ولادها». بنگرید به: مسلم، صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۶۶، ش ۱۷۴۷. همچنین بنگرید به: بخاری، صحیح البخاری، ج ۳، ص ۱۱۳۶، ش ۲۹۵۶ و ج ۵، ص ۱۹۷۹، ش ۴۸۶۲؛ ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۱۱، ص ۱۳۷، ش ۴۸۰۸؛ ابوعوانه، مسند ابی عوانه (۱)، ج ۴، ص ۲۲۶ و ۲۲۷، ش ۶۶۰۳ و ۶۶۰۴؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۶، ص ۲۹۰، ش ۱۲۴۸۷؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۲، ص ۳۱۸، ش ۸۲۲۱؛ دیلمی، الفردوس، ج ۳، ص ۱۰۰، ش ۴۲۷۷؛ ابن ابی عاصم، الجهاد، ج ۱، ص ۱۴۱؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۱۲۲ و ۲۲۱، ش ۲۹۵۶؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۸، ص ۳۷۷؛ نووی، شرح النووی، ج ۱۲، ص ۵۱ ـ م.

۲. انفال / ۶۵.

باشند بر دو هزار تن پیروز شوند، و خداوند با شکیبایان است»[۱].

بر هر مسلمان حرام است از برابر سپاهی که دو برابر مسلمانان است بگریزد، مگر آن که یکی از دو حالت زیر وجود داشته باشد:

أ ـ درصدد تغییری در وضعیت جنگی باشد و بخواهد به استراحت بپردازد یا نیرنگ و تدبیری چیند و دیگر بار به پیکار دشمن باز گردد.

ب ـ بخواهد از گروهی به گروهی دیگر بپیوندد تا در کنار هم به جنگ ادامه دهند. دلیل این حکم نیز سخن خداوند ـ تعالی ـ است که فرمود: ﴿وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ اِلاّ مُتَحَرِّفاً لِقِتالٍ اَوْ مُتَحَيِّزاً اِلٰى فِئَةٍ فَقَدْ باءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللهِ﴾[۲].

در این وضعیت تفاوتی نمی‌کند آن گروهی که بدان می‌پیوندند از اردوی مسلمانان دور یا بدان نزدیک باشد؛ چه، عمر‌ به سپاهیان قادسیه چون به سوی او گریخته بودند گفت: من برای هر مسلمانی همان «گروه» هستم.

اما در صورتی که دشمن دو برابر مسلمانان یا افزون‌تر از آن باشد و چاره‌ای نیز برای پایداری نماند برای مسلمان جایز است به دشمن پشت کند، حتی بی آن که قصد تغییری در وضعیت جنگ داشته باشد یا بخواهد از گروهی به گروه دیگر بپیوندد. این مذهب شافعی است. اما پیروان او دربارهٔ جایز بودن فرار برای کسی که توان رویارویی با سپاهی دو برابر خود ندارد و در معرض کشته شدن است اختلاف کرده‌اند: کسانی گفته‌اند: جایز نیست به دشمن پشت کند، هر چند که به قتل نیز برسد؛ چرا که در این باره نص وجود دارد. کسانی دیگر گفته‌اند: جایز است به نیّت ایجاد تغییر در وضعیت جنگ یا پیوستن از گروهی به گروه دیگر به دشمن پشت کند تا بدین ترتیب از کشته شدن در امان ماند. [از دیدگاه این گروه] در این مسأله جای اختلافی نیز نیست؛ چرا که مسلمان در این فرض، هر چند از رویارویی ناتوان باشد، اما از این که چنین نیتی کند ناتوان نیست.

در همین مسأله، ابوحنیفه گفته است: چنین تفصیلی ملاک عمل نیست و نصی هم که در این باره می‌گویند، نسخ شده است و بر مسلمان لازم است تا جایی که برایش امکان دارد بجنگد و آن‌گاه که ناتوان ماند و بیم کشته شدنش در میان بود بگریزد.

وظیفهٔ دوم برای هر مسلمان پیکارگر آن است که از رهگذر شرکت در جنگ، قصد

---

۱. انفال / ۶۶.

۲. انفال / ۱۶: و هر که در آن هنگام بدیشان پشت کند، مگر در حالی که برای جنگیدن از سویی به سویی می‌شود یا به گروهی می‌پیوندد، به یقین گرفتار خشمی از خدا شود.

یاری‌رساندن به دین و نیز به زیر کشاندن ادیانی را که مخالف اسلام است داشته باشد:

«تا آن را بر هر آیینی چیرگی دهد، هر چند مشرکان خوش ندارند»[1]

با این اعتقاد است که شخص پاداش خداوند ـ تعالی ـ را به چنگ می‌آورد، از او فرمان می‌برد، دین او را یاری می‌رساند و برای پیروزی بر دشمن خدا از او کمک می‌خواهد، تا بدین‌سان آنچه را با آن رویاروی می‌شود آسان بیند و در نتیجه پایدارتر و کوبنده‌تر باشد. مباد پیکارگر از رهگذر جهاد خود آهنگ به چنگ آوردن غنیمت داشته باشد و بدین سان به جای مجاهدان در شمار تاجران قرار گیرد؛ چه، پیامبر خداصلى‌الله‌عليه‌وآله آن هنگام که اسیران بدر را گردآورد ـ و آنان چهل و چهار تن بودند و پس از کشته شدن شماری همانند از بزرگان قریش به اسارت درآمده بودند ـ با یاران خویش دربارهٔ آنان رایزنی کرد. عمر گفت: ای پیامبر خدا، دشمنان خدا و پیشوایان کفر و سرکردگان گمراهی را بکش؛ چرا که آنان تو را باور نداشتند و راندند. ابوبکر گفت: آنان خاندان و کسان تواند؛ از آنان بگذر، خداوند به واسطهٔ تو آنان را از دوزخ می‌رهاند.

پیامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله یک روز زودتر از ورود اسیران به مدینه بازگشت. در این میان، کسانی می‌گفتند درست همان است که عمر گفته است؛ و کسانی هم می‌گفتند: درست آن است که ابوبکر گفته است. پس از چندی، پیامبر خداصلى‌الله‌عليه‌وآله به میان یاران خویش درآمد و از آنان پرسید: دربارهٔ این دو مرد چه می‌گویید؟ حکایت آنان حکایت برادرانی است که پیش از این داشته‌اند؛ نوح گفت: «پروردگارا، از کافران بر روی زمین احدی را مگذار»[2]. موسی گفت: «پروردگارا اموالشان را تباه کن و بر دل‌هایشان سخت‌گیر»[3]. عیسی گفت: «اگر آنان را عذاب کنی بندگان تواند و اگر آنان را بیامرزی تو خود عزیز و حکیمی»[4]. ابراهیم نیز گفت: «هر کس از من پیروی کند از من است و هر کس نافرمانی‌ام کند تو خود بخشایشگر مهربانی»[5]. خداوند دل برخی کسان را آن اندازه استواری می‌بخشد که سخت‌تر از سنگ می‌شود و دل برخی کسان را آن اندازه نرم می‌کند که از شیر هم نرم‌تر می‌شود. اگر نیازی دامنگیرتان است هیچ کس [از این اسیران] از میانتان نرود، مگر این که فدیه دهد یا گردن زده شود[6].

---

۱. توبه / ۳۳ و صف / ۹.

۲. نوح / ۲۶.

۳. یونس / ۸۸.

۴. مائده / ۱۱۸.

۵. ابراهیم / ۳۶.

۶. این ماجرا و نیز حدیث را با تفاوت‌هایی بنگرید در: ابن ابی شیبه، مصنف ابن ابی شیبه، ج ۷، ص ۳۵۹، ش ۳۶۶۹۰؛

بدین سان هر یک از آن اسیران چهارهزار درهم فدیه دادند. در این میان، عباس بن عبدالمطلب یکی از اسیران بود که ابوالیسر او را به اسارت در آورده بود. عباس مردی درشت‌اندام و ابوالیسر مردی کوچک اندام بود. پیامبر ﷺ از ابوالیسر پرسید: ای ابوالیسر، چگونه عباس را به اسارت در آوردی؟ گفت: ای پیامبرخدا، مردی مرا در برابر او یاری رساند که نشانش چنین و چنان بود و هرگز او را ندیده بودم. پیامبر ﷺ فرمود: فرشته‌ای بزرگوار تو را در برابر او یاری رسانده است. سپس به عباس گفت: برای رهایی خود و برادرزادگانت عقیل و نوفل بن حارث و نیز هم‌پیمانت عتبة‌بن عمر فدیه ده. گفت: ای پیامبر خدا، من مسلمان بودم و آن طایفه مرا به اکراه به پیکار آوردند. پیامبر خدا ﷺ فرمود: بر مسلمانی خود نشانی بیاور. اگر واقعاً همان باشد که تو خود می‌گویی خداوند تو را سزا دهد. بدین سان، عباس برای رهایی خود صد اوقیه و برای رهاندن هر یک از برادرزادگان و نیز هم‌پیمان خود چهل اوقیه فدیه داد. درباره عباس بود که این آیه نازل گشت: ﴿یا اَیُّهَا النَّبِیُّ قُلْ لِمَنْ فی اَیْدیکُمْ مِنَ الْاَسْریٰ اِنْ یَعْلَمِ اللهُ ما فی قُلُوبِکُمْ خَیْراً یُؤْتِکُمْ خَیْراً مِمّا اُخِذَ مِنْکُمْ وَیَغْفِرْ لَکُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَحیمٌ﴾[1].

چون پیامبر خدا ﷺ فدیه‌های اسیران بدر را برای مهاجران نیازمند و برآوردن این نیازها ستاند، خداوند او را بر این کرده عتاب کرد و فرمود: ﴿ما کانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یَکُونَ لَهُ اَسْریٰ حَتّیٰ یُثْخِنَ فِی الْاَرْضِ﴾ ـ و مقصود از آن کشتن اسیران بود ـ ﴿تُریدُونَ عَرَضَ الدُّنْیا﴾؛ یعنی آن که فدیه را می‌خواهید ـ ﴿وَاللهُ یُریدُ الْآخِرَةَ﴾ ـ یعنی خداوند عمل به آنچه را موجب پاداش اخروی است می‌خواهد ـ ﴿وَاللهُ عَزیزٌ حَکیمٌ﴾ ـ یعنی در آن یاری‌ای که به شما رسانده عزیز و در آنچه برایتان اراده کرده حکیم است ـ ﴿لَوْلا کِتابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ لَمَسَّکُمْ فیما اَخَذْتُمْ عَذابٌ عَظیمٌ﴾[2] ـ و مقصود از این نیز مالی است که به عنوان فدیه از اسیران ستانده شده است.

البته، دربارهٔ این آیه سه تفسیر وجود دارد:

نخست آن که اگر آن تقدیر پیشین الهی دربارهٔ بدریان مبنی بر این که آنان را کیفر نخواهد داد نبود، در این که از اسیران بدر فدیه ستانده‌اید عذابی سترگ شما را فرا می‌گرفت. این نظریهٔ

← بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۶، ص ۳۲۱، ش ۱۲۶۲۳؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۱۰، ص ۱۴۳، ش ۱۰۲۵۸؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۶، ص ۸۶؛ طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۲، ص ۴۷ ـ م.

۱. انفال / ۷۰: ای پیامبر، به اسیرانی که در دست شمایند بگو: اگر خدا بداند که در دل‌های شما خیری هست به شما چیزی بهتر از آنچه از شما ستانده شده است می‌دهد و شما را می‌آمرزد و خدا آمرزندهٔ مهربان است.

۲. انفال / ۶۷ و ۶۸: هیچ پیامبری را نسزد که اسیرانی داشته باشد مگر این که در سرزمین پیکاری سخت خونین کند. شما کالای گذرای دنیا را می‌خواهید و خداوند آخرت را می‌خواهد و خداوند مقتدری حکیم است. اگر نبود که فرمانی از خدا رقم زده شد قطعاً به سبب آنچه برگرفتید عذابی سهمگین به شما می‌رسید.

مجاهد است.

دوم آن که اگر این آیین پیشین الهی که غنیمت حلال است نبود در این که پیش از فرمان رسیدن به شما در این باره چنین کرده‌اید عذابی سترگ به شما می‌رسید. این نظریهٔ ابن عباس رضی الله عنه است.

سوم آن که اگر این تقدیر پیشین الهی نبود که هیچ کس را در برابر آنچه از روی نادانی انجام داده کیفر نخواهد داد، در آنچه ستانده‌اید کیفری سخت شما را در بر می‌گرفت. این نظر ابن اسحاق است.

به هر روی، پس از نزول این آیه پیامبر خدا صلی الله علیه و آله [به عمر] فرمود:

«اگر خداوند در این آیه، بر ما عذاب می‌فرستاد جز تو کسی از آن رهایی نیافته بود»[۱].

وظیفهٔ سوم پیکارگران در برابر خداوند آن است که در آن غنایمی که به دست آورده‌اند امانتدار باشند و هیچ چیز از آن را نربایند، تا این غنایم میان پیکارگران، یعنی آنان که در کارزار حضور داشته و قدرتی پشتیبان در برابر دشمن بوده‌اند قسمت شود؛ چرا که هر یک از مجاهدان را در این غنیمت‌ها حقی است. خداوند ـ تعالی ـ فرموده است: ﴿وَمٰا كٰانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمٰا غَلَّ يَوْمَ الْقِيٰامَةِ﴾[۲].

دربارهٔ این آیه سه تفسیر وجود دارد:

نخست آن که هیچ پیامبری حق ندارد با یاران خویش ناراستی کند و در غنایمی که به چنگ آورده‌اند به آنان خیانت روا دارد. این نظر ابن عباس است. دوم آن که یاران هیچ پیامبری حق ندارند در غنایمی که به چنگ آورده‌اند با پیامبر ناراستی کنند و خیانت ورزند. این دیدگاه حسن بصری و قتاده است.

سوم آن که هیچ پیامبر صلی الله علیه و آله حق ندارد از سر بیم از یاران یا تمایلی به آنان، آنچه را خداوند وی را برای ابلاغش به سوی ایشان برانگیخته است پوشیده بدارد. این نظر ابن اسحاق است.

وظیفه چهارم پیکارگران به عنوان حقوق خداوند بر ایشان آن است که به هیچ یک از مشرکانِ خویشاوند تمایل نداشته باشند و در یاری رساندن به دین خدا از هیچ دوستی جانبداری نکنند؛ چرا که حق خداوند واجب‌تر و یاری دین او لازم‌تر است. خداوند فرموده

---

۱. «لو عذبنا الله فی هذه الآية يا عمر ما نجا غيرك».

۲. آل عمران / ۱۶۱ : و هیچ پیامبری را نسزد که در غنیمت ناراستی کند و هر که در غنیمت ناراستی کند در روز قیامت آنچه را خیانت کرده است بیاورد.

است:

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، دشمن من و دشمن خویش را دوست مگیرید تا در حالی که آن‌ها بدان حقی که برایتان آمده است کفر ورزیده‌اند با ایشان رشته دوستی درافکنید»[۱].

این آیه دربارهٔ حاطب بن ابی بلتعه نازل شده است. او آن هنگام که پیامبر خداصلی‌الله‌علیه‌وآله آهنگ پیکار با مکیان داشت برای آنان نامه نوشت تا آن‌ها را از این مسأله که پیامبر آهنگشان دارد آگاه سازد. او این نامه را با ساره ـ یکی از وابسته‌های بنی عبدالمطلب ـ روانه ساخت. اما خداوند پیامبر خود را به این امر آگاهانید و او علی‌علیه‌السلام و زبیر را در پی آن زن روانه کرد تا سرانجام آن نامه را از لای گیسوانش بیرون کشیدند. پس پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله حاطب را فرا خواند و از او پرسید: چه چیز تو را به این کار واداشت؟ گفت: ای پیامبر خدا، به خداوند سوگند، من به خدا و پیامبر او ایمان دارم و نه کافر شده‌ام و نه از دین برگشته‌ام. تنها این است که من در میان این مردم مردی بی کس و بی‌خاندانم، در حالی که میان آنان [= مکیان] کسان و فرزندانی دارم و با این کار رعایت حال آنان کرده‌ام. پس پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله او را بخشود.

اما وظایفی که پیکارگران در برابر فرمانده خود دارند در بردارندهٔ چهار چیز است:

وظیفهٔ نخست گردن نهادن به فرمان وی و درآمدن به ولایت او؛ چرا که ولایت او بر پیکارگران انعقاد یافته و به همین ولایت، فرمانبری از او نیز بر آنان واجب شده است. خداوند فرمود: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾[۲].

در بارهٔ واژهٔ «اولوالامر» در این آیه دو تفسیر وجود دارد: نخست آن که مقصود فرمانروایان است، چنان که ابن عباس‌رضی‌الله‌عنه گوید؛ و دوم آن که مقصود عالمان است، چنان که جابر بن عبدالله، حسن بصری و عطاء گویند.

ابوصالح از ابوهریره روایت کرده است که گفت: پیامبر خداصلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود:

«هر کس از من فرمان برد از خدا فرمان برده است و هر کس از فرمانروای [گماردهٔ] من فرمان برد از من فرمان برده است. هر کس مرا نافرمانی کند خدا را نافرمانی کرده است و هر کس فرمانروای [گماردهٔ] مرا نافرمانی کند مرا نافرمانی کرده است»[۳].

---

۱. ممتحنه / ۱.

۲. نساء / ۵۹: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا فرمان برید و از پیامبر و اولوالامر که از شمایند فرمان برید.

۳. «من اطاعنی فقد اطاع الله و من اطاع امیری فقد اطاعنی و من عصانی فقد عصی الله و من عصی امیری فقد ←

وظیفهٔ دوم آن است که کار را به نظر او واگذارند و به تدبیر او بسپارند تا اختلاف نظر پیدا نکنند و خواست‌هایی متفاوت نیابند و جمعشان به تفرقه نگرود. خداوند فرمود:

«اگر آن را به پیامبر و به اولوالامری که از ایشان هستند باز می‌گرداندند کسانی از آنان که فهمش توانند کرد آن را می‌دانستند»[1].

بدین‌سان، خداوند واگذازدن کار را به اولوالامر زمینهٔ حصول آگاهی و استواری کارها قرار داد.

در عین حال، اگر از نگاه پیکارگران چیزی درست آید و بر فرمانده پوشیده مانده باشد آن را برای او آشکار می‌سازند و نظر مشورتی خویش را در این باره به او می‌دهند. از همین روی، مردم به رایزنی فرا خوانده شده‌اند تا از رهگذر آن، همان که درست است حاصل آید.

وظیفهٔ سوم آن است که به انجام آنچه فرموده است بشتابند و آن گاه که نهی می‌کند بازایستند؛ چرا که این دو کار از لوازم فرمانبری است. پس اگر از انجام آنچه بدان امر کرده است باز ایستند یا آنچه را از آن نهی کرده است انجام دهند، فرمانده حق دارد آنان را بسته به وضعیتی که دارند بر این نافرمانی ادب کند و البته هیچ نباید درشتی نشان دهد؛ چه این که خداوند ـ تعالی ـ فرموده است:

«پس به آن رحمتی که از جانب خداوند است با آنان نرم شدی و اگر درشتخوی و سختدل بودی از پیرامونت می‌پراکندند»[2].

سعید بن مسیب روایت کرده است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود:

«بهترین آیین شما آسان‌ترین آن است»[3].

← عصانی». حدیث با تفاوت‌هایی اندک در برخی الفاظ در منابعی چند آمده است. از آن جمله بنگرید به: مسلم، صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۴۶۶، ش ۱۸۳۵؛ بخاری، صحیح البخاری، ج ۳، ص ۱۰۸۰، ش ۲۷۹۷ و ج ۶، ص ۲۶۱۱، ش ۶۷۱۸؛ ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۱۰، ص ۴۲۰، ش ۴۵۵۶؛ ابوعوانه، مسند ابی عوانه (۱)، ج ۱، ص ۴۳۸، ش ۱۶۲۹، ج ۴، ص ۳۹۹، ش ۷۰۸۴ و ص ۴۰۰، ش ۷۰۹۰؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۸، ص ۱۵۵؛ نسائی، السنن الکبری، ج ۴، ص ۴۳۱، ش ۷۸۱۶ و ص ۴۶۲، ش ۷۹۴۷ و ج ۵ ص ۲۲۲، ش ۸۷۲۷ و ۸۷۲۷؛ همو، سنن النسائی (المجتبی)، ج ۷، ص ۱۵۴، ش ۴۱۹۳؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۹۵۴، ش ۲۸۵۹؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۲، ص ۲۵۲، ش ۷۴۲۸، ص ۲۷۰، ش ۷۶۴۳، ص ۳۱۳، ش ۸۱۱۹، ص ۳۴۲، ش ۸۴۸۶، ص ۳۸۶، ش ۹۰۰۳، ص ۴۱۶، ش ۹۳۷۴، ص ۴۶۷، ش ۱۰۰۳۸، ص ۴۷۱، ش ۱۰۰۹۱ و ص ۵۱۱، ش ۱۰۶۴۵؛ طیالسی، مسند الطیالسی، ص ۳۳۶، ش ۲۵۷۷؛ ابویعلی، مسند ابی یعلی، ج ۱۱، ص ۱۵۴، ش ۶۲۷۲؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۱۳، ص ۱۱۲، ش ۶۷۱۸؛ نووی، شرح النووی، ج ۱۲، ص ۲۲۳ ـ م.

۱. نساء / ۱۸۳.

۲. آل عمران / ۱۵۹.

۳. «خیر دینکم ایسره». حدیث را بنگرید در: بخاری، الادب المفرد، ص ۱۲۴، ش ۳۴۱؛ حنبلی مقدسی، الاحادیث

وظیفهٔ چهارم آن که چون فرمانده غنیمت‌ها را قسمت کند در این باره با او کشمکش نکنند و به قسمت عادلانه غنایم از سوی او رضایت دهند؛ چه این که خداوند ـ تعالی ـ در این زمینه مهتر و فروتر را با یکدیگر برابر دانسته و قوی و ضعیف را همانند گرفته است. عمرو بن شعیب، از پدرش، از جدش چنین روایت کرده است:

«مردم در سالی که نبرد حنین صورت پذیرفت پی پیامبر خدا ﷺ را گرفتند و می‌گفتند: غنایم ما را در میانمان قسمت کن، تا آنجا که او را به پناه بردن به سایهٔ درختی وادار ساختند و آن جا نیز بالاپوش او ربوده شد. پس فرمود: ای مردم بالاپوش مرا به من باز گردانید؛ به خداوند سوگند، اگر حق شما به شمار درختان تهامه باشد آن را میانتان قسمت می‌کنم و هیچ مرا خشک ناخن، ترسو یا دروغگوی نمی‌بینید.

سپس پیامبر ﷺ تار مویی از کوهان شتر خویش برداشت و بلند کرد و فرمود: ای مردم، به خداوند سوگند، من از این غنایم شما و از این تار مو، سهمی جز خمس ندارم و اینک همان خمس را نیز به شما بازگرداندم. پس اگر از تار نخی تا جامه دوخته‌ای در اختیار دارید باز پس گردانید که ناراستی در غنایم برای کسانی که چنین کنند در روز قیامت ننگ و دوزخ و رسوایی است.

در این هنگام مردی از انصار کلافی از نخ‌های فراهم آمده از موی نزد پیامبر ﷺ آورد و گفت: ای پیامبر خدا، من این کلاف را برداشته بودم تا با آن برای شتر خود که سردش شده است زیر پالانی‌ای فراهم سازم. پیامبر ﷺ فرمود: سهمی که من در آن دارم از آن تو. اما او گفت: اکنون که کار را بدین جا رسانده‌ای مرا بدان نیازی نیست. سپس آن را پیش روی او بر زمین افکند»[1].

← المختاره، ج ۷، ص ۱۳۲، ش ۲۵۶۵؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۱، ص ۶۰ و ۶۱ و ج ۳، ص ۳۰۸، ۳۰۹ و ۳۵۹؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۳، ص ۴۷۹، ج ۴، ص ۳۳۸ و ج ۵، ص ۳۲؛ رویانی، مسند الرویانی، ج ۱، ص ۹۱، ش ۵۸؛ طبرانی، المعجم الصغیر، ج ۲، ص ۲۲۳، ش ۱۰۶۶؛ همو، المعجم الکبیر، ج ۱۸، ص ۲۳۰ و ج ۲۰، ص ۲۹۶؛ طیالسی، مسند الطیالسی، ص ۱۸۳، ش ۱۲۹۶؛ ابن ابی عاصم، الآحاد والمثانی، ج ۴، ص ۳۴۹، ش ۲۳۸۳؛ بیهقی، شعب الایمان، ج ۲، ص ۲۶۴؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۱، ص ۹۴؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۱، ص ۱۷۰ ـ م.

۱. «ان الناس اتبعوا رسول الله عام حنین یقولون: اقسم علینا فیئنا حتی الجاه الی شجرة فاختطف عنه رداؤه فقال: ردوا علیّ ردائی ایها الناس والله لو کان لکم عدد شجر تهامة نعما لقسمته علیکم و ما الفیتمونی بخیلا ولا جبانا ولاکذوبا. ثم اخذ وبرة من سنام بعیره فرفعها وقال: ایها الناس والله مالی من فیئکم ولا هذه الوبرة الا الخمس و الخمس مردود فیکم فادوا الخیط والمخیط فان الغلول یکون علی اهله عارا ونارا و شنارا یوم القیامة. فجاءه رجل من الانصار بکبة من خیوط شعر فقال: یا رسول الله اخذت هذه الکبة اعمل بها بردعة بعیر لی قد برد فقال: اما نصیبی منها فلك فقال: اما اذا بلغت هذا فلا حاجة لی فیها ثم طرحها بین یدیه». روایت را بنگرید در: ابن جارود، المنتقی، ج ۱، ص ۲۷۱، ش ۱۰۸۰؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۶، ص ۳۳۶، ش ۱۲۷۱۲؛ نسائی، السنن الکبری، ج ۴، ص ۱۲۰، ش ۶۵۱۵؛ شافعی، الام، ج ۷، ص
←

فصل [: پایداری در برابر دشمن]

بند پنجم از احکام این فرمانروایی آن است که فرمانده می‌بایست تا زمانی که دشمن پایداری می‌کند، هر چند نیز زمان به درازا کشد، در برابر پایداری نشان دهد و تا توانی در کف دارد به دشمن پشت نکند. خداوند ـ تعالی ـ فرمود: ﴿یَا اَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ﴾[1].

در بارهٔ این آیه سه تفسیر وجود دارد:

نخست آن که بر طاعت خداوند شکیبا باشید و در برابر دشمنان خدا پایداری ورزید و در راه خدا سنگربانی کنید. این نظر حسن بصری است.

دوم آن که بر دین خود شکیبا باشید، در برابر وعده‌ای که خداوند به شما داده است صبوری ورزید و مراقب دشمن من و دشمن خویش باشید. این نظر محمد بن کعب است.

سوْم آن که بر جهاد شکیبایی نشان دهید، در برابر دشمن پایدار باشید و با مراقبت، از مرزها سنگربانی کنید. این نظر زید بن اسلم است.

اکنون که پایداری در پیکار از حقوق جهاد است، باید تا هنگامی که یکی از این چهار گزینه به چنگ آید، پایداری شود:

گزینهٔ نخست آن که دشمنان اسلام آورند و با مسلمان شدن از حقوق و تکالیفی که مسلمانان دارند برخوردار شوند و ملکیت آنان بر سرزمین‌ها و اموالشان به رسمیت شناخته شود. پیامبر خدا ﷺ فرمود:

«فرمان دارم که با مردم بجنگم تا لااله الا الله بگویند. چون این بگویند جان و مال خویش از تعرض من جز به آنچه حق است ایمن دارند»[2].

← ۳۴۵؛ ابویوسف، الرد علی سیرة الاوزاعی، ص ۴۸؛ طبری، تاریخ الامم والملوك، ج ۲، ص ۱۷۵؛ ابن هشام، السیرة النبویه، ج ۵، ص ۱۶۸ ـ م.

۱ . آل عمران / ۲۰۰: هان ای کسانی که ایمان آوردید، شکیبایی ورزید و پایداری کنید و مرزبانی کنید و از خدا پروا کنید، شاید که رستگار شوید.

۲ . «امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لااله الاالله فاذا قالوها عصموا منی دماءهم واموالهم الا بحقها». حدیث با تفاوت‌هایی در منابعی متعدد آمده است. از آن جمله بنگرید به: مسلم، صحیح مسلم، ج ۱، ص ۵۲، ش ۲۱، و ص ۵۳، ش ۲۲؛ بخاری، صحیح البخاری، ج ۱، ص ۱۷، ش ۲۵ و ج ۶، ص ۲۶۸۲؛ ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۱، ص ۳۹۹، ش ۱۷۴، ص ۴۰۱، ش ۱۷۵، ص ۴۵۳، ش ۲۱۹؛ حاکم، المستدرك علی الصحیحین، ج ۲، ص ۵۶۸، ش ۳۹۲۶؛ ابونعیم، المسند المستخرج، ج ۱، ص ۱۱۶، ش ۱۱۵، ج ص ۱۱۷، ش ۲۱۹؛ حنبلی مقدسی، الاحادیث المختاره، ج ۵، ص ۲۸۰، ش ۱۹۱۷؛ ترمذی، سنن الترمذی، ج ۵، ص ۴۳۹، ش ۳۳۴۱؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۱، ص ۲۴ ـ ۲۶؛ بیهقی، سنن

←

در چنین فرضی به واسطهٔ مسلمان شدن آنان سرزمینشان «دارالاسلام» می‌شود و حکم اسلام بر آن جریان می‌یابد.

اگر گروهی از آنان، خواه به شمار اندک و خواه بسیار، در گیرودار جنگ به اسلام گروند با مسلمان شدن، همهٔ اراضی و اموالی را که در «دارالحرب» در تملک داشته‌اند از آنِ خود می‌سازند و اگر پس از آن فرمانده مسلمانان بر این دارالحرب استیلا یابد، اموال کسانی را که از آن پیش به اسلام گرویده‌اند غنیمت نمی‌گیرد. اما ابوحنیفه در همین مسأله گفته است: اموال غیر منقول از قبیل زمین و خانه به غنیمت در می‌آید، ولی اموال منقول از قبیل دارایی و کالا به غنیمت در نمی‌آید. [از دیدگاه نگارنده] این دیدگاه خلاف سنت است؛ چه، در جریان محاصرهٔ بنی قریظه، ثعلبة بن شعبه و اسید بن یهودی اسلام آوردند و مسلمان شدن آنان اموالشان را از تعرض مصون ساخت.

اسلام آوردن افراد، به معنی مسلمان تلقی شدن کودکان نابالغ آن‌ها و همچنین مسلمانی کودکانی است که در شکم مادرانشان هستند. اما ابوحنیفه در همین مسأله گفته است: اگر کافری در دارالاسلام به اسلام گراید این به معنای مسلمانی کودکان نابالغ او نیست، ولی اگر همین کافر در دارالحرب به اسلام گراید مسلمان شدن او به معنای مسلمانی کودکان نابالغ اوست، اما این به معنای مسلمان دانستن کودکانی که هنوز زاده نشده‌اند نیست و در نتیجه همسر چنین اسلام آورده‌ای و نیز کودکی که او را در شکم دارد غنیمت شمرده می‌شوند.

اگر مسلمانی به دارالحرب برود و در آن جا زمینی یا کالایی بخرد، چنانچه بعدها مسلمانان بر آن سرزمین چیرگی یابند آن زمین یا کالا از آن مسلمان تصرف نمی‌شود و در نتیجه، هر کس آن را بخرد بدان سزاوارتر است. اما ابوحنیفه در این مسأله گفته است: زمینی را که چنین کسی پیشتر به ملکیت خویش درآورده در شمار فیء و غنیمت است.

گزینهٔ دوم آن است که دشمنان بر شرک خود بمانند و در همین وضعیت خداوند مسلمانان را بر آنان چیره سازد. در این صورت زنان و کودکان مشرکان در تصرف مسلمانان قرار می‌گیرند و اموالشان به غنیمت گرفته می‌شود و هر یک از آنان هم که به تصرف مسلمانان

← البیهقی الکبری، ج ۳، ص ۹۲، ش ۴۹۲۰؛ ص ۳۶۷، ش ۶۲۹۳، ج ۶، ص ۳۳۶، ش ۱۲۷۱۰، ج ۷، ص ۴، ش ۱۲۸۹۹ و چند جای دیگر؛ دارقطنی، سنن الدارقطنی، ج ۱، ص ۲۳۲، ش ۷؛ شافعی، مسند الشافعی، ص ۱۶۹، ۱۹۷ و ۲۰۸؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۲۹۵، ش ۳۹۲۷؛ ابن ابی‌شیبه، مصنف ابن ابی‌شیبه، ج ۵، ص ۵۵۶، ش ۲۸۹۳۶ و ج ۶، ص ۴۸۰، ش ۳۳۱۰۲؛ صنعانی، مصنف عبدالرزاق، ج ۴، ص ۴۳، ش ۶۹۱۶ و ج ۶، ص ۶۷، ش ۱۰۰۲۱؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۳، ص ۳۰۰، ش ۳۲۲۱؛ همو، المعجم الکبیر، ج ۲، ص ۱۸۳ ـ م.

درنیامده است کشته می‌شود. فرمانده مسلمانان دربارهٔ به تصرف درآمدگان از این مشرکان نیز اختیار دارد یکی از این چهار چیز را که مصلحت بیشتری دارد انجام دهد: نخست این که آنان را گردن زند؛ دوم این که آنان را به بردگی درآورد و احکام باب بردگان اعم از فروش یا آزاد ساختن را دربارهشان به اجرا گذارد؛ سوم این که در برابر آزاد کردن آنان مال یا اسیرانی [از مسلمانان را که در اختیار کفار هستند] به عنوان فدیه بستاند؛ و چهارم این که بر آنان منت نهد وآنان را آزاد کند. خداوند ـ تعالی ـ فرموده است: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾.

در تفسیر این آیه دو احتمال وجود دارد: نخست آن که مقصود کشتن کافران پس از چنگ یافتن بر آنان باشد و دوم آن که مقصود این است که به سلاح و به تدبیر با آنان پیکار شود تا این پیکار به کشته شدن آن‌ها در جریان جنگ بینجامد.

سپس فرمود: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ﴾. در این بخش از آیه مقصود از «اثخان» ضربت زدن بر دشمن و مقصود از «شد وثاق» نیز به تصرف در آوردن افراد دشمن است.

﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾. در این بخش از آیه نیز در تفسیر «منّ» (منت نهادن) دو نظر است: نظر نخست آن که مقصود بخشودن و رها کردن است، چنان که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله پس از اسیر کردن ثمامة بن اثال بر او منت نهاد و او را آزاد کرد. دوم آن که مقصود آزاد کردن پس از درآوردن به بردگی است، چنان که مقاتل گفته است. دربارهٔ «فداء» نیز در این آیه دو دیدگاه وجود دارد: نخست آن که مقصود فدیه ستاندن به گرفتن مالی مشخص یا بازپس‌گیری اسیری از اسیران مسلمان است، چنان که پیامبر صلی الله علیه و آله برای آزاد کردن اسیران بدر فدیه ستاند و در برخی از پیکارها نیز آزاد کردن هر یک نفر از دشمن را به آزادی دو تن از مسلمانان مشروط ساخت. دیدگاه دوم نیز ـ و همین دیدگاه مقاتل است ـ این است که مقصود داد و ستد است.

﴿حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾[1]. دربارهٔ این بخش از آیه هم دو تفسیر وجود دارد: نخست آن که مقصود بار کفر است که به اسلام فرو نهاده شود و دوم آن که مقصود بارهای جنگ یا همان سلاح‌هاست. دربارهٔ این سلاحی که بر زمین نهاده می‌شود نیز دو احتمال وجود دارد: احتمال نخست آن که مقصود سلاح مسلمانان به پیروزی آن‌هاست و دوم آن که مقصود سلاح دشمنان به شکست آن‌هاست.

---

۱. محمد / ۴: پس چون با کسانی که کافر شدند رویاروی شدید، باید گردن بزنید، تا وقتی که آنان را با کشتن بسیار زمین‌گیر کردید باید بند را محکم سازید. آن‌گاه یا نعمت گران (آزادی) دادن و یا فدیه گرفتن؛ تا زمانی که جنگ فروکش کند.

هر یک از احکام چهارگانه‌ای که در مورد برخورد با اسیران گذشت شرحی دارد که در مباحث مربوط به چگونگی قسمت کردن غنایم می‌آید.

گزینهٔ سوم آن است که برای آشتی جویی و مسالمت خواهی، مالی را در اختیار مسلمانان گذارند. در این صورت جایز است فرمانده مسلمانان به دو روش این مال را بپذیرد و با آنان کنار آید:

شیوهٔ نخست آن که این مال را یکجا تحویل دهد و پرداخت به صورت همیشگی و خراج نباشد. چنین مالی غنیمت است؛ چرا که از رهگذر تاختن سواران و حملهٔ نظامی به چنگ آمده است. بدین سبب در میان غنیمت گیران قسمت می‌شود. این مال، البته، تنها مایهٔ ایمنی یافتن پرداخت کنندگان و خودداری مسلمانان از ادامه پیکار با آنان در این نوبت از جهاد است و مانع آن نمی‌شود که مسلمانان بعدها بر ضد آنان به جهاد دست یازند.

شیوهٔ دوم آن که مبلغی را هر ساله پرداخت کنند. چنین مالی خراج است و امانی که از رهگذر آن به دست می‌آید امانی ثابت تلقی می‌شود. مالی هم که به موجب این توافق از کافران ستانده می‌شود در سال نخست غنیمت است و میان مجاهدان قسمت می‌شود و آنچه در سال‌های بعد ستانده می‌شود به مصرف مستحقان خمس می‌رسد. همچنین، [به موجب این توافق و] بدان دلیل که همزیستی مسالمت‌آمیز بر این وضعیت پذیرفته شده است، تا زمانی که آن کافران به پرداخت مال مورد توافق پایبند باشند از سرگیری پیکار بر ضد آن‌ها جایز نیست. اگر هم کسی از این مردم به دارالاسلام آید، به موجب همان قرارداد آشتی و آتش‌بس که دارند، جان و مالش در امان خواهد بود. اما اگر طرف‌های این توافق از پرداخت مالی که مقرر شده است خودداری ورزند، حالت آشتی و آتش‌بس از میان می‌رود و امان نیز زایل می‌گردد و جهاد بر ضد آنان به‌سان دیگر کسانی که اهل حرب هستند واجب است. اما ابوحنیفه در همین مسأله گفته است: خودداری آنان از پرداخت جزیه و مال صلح موجب نقض امان نیست؛ چرا که پرداخت مال یادشده حقی بر طرف توافق با مسلمانان است و از همین روی، به سبب خودداری آنان از پرداخت این حق به مسلمانان، قرارداد پیشین میان طرف‌ها باطل نمی‌شود، همان‌گونه که در هر بدهی دیگری نیز چنین است.

اما اگر اهل حرب بدون هیچ توافقی پیشین برای مسلمانان هدیه آورند این پیش‌کش برای آن‌ها یک قرارداد تلقی نمی‌شود و جنگ با آن‌ها حتی پس از تقدیم این هدیه نیز جایز است؛ زیرا آنچه انجام یافته مستند به هیچ قراردادی نبوده است.

گزینهٔ چهارم آن است که از مسلمانان تقاضای امان و آتش‌بس کنند. در چنین صورتی، اگر پیروزی بر آنان و ستاندن مال از ایشان امکانپذیر نباشد جایز است فرمانده مسلمانان با آنان قرارداد آتش‌بس در مدت زمانی تعیین شده منعقد سازد، البته مشروط به آن که امام به او اجازهٔ بستن قرارداد آتش‌بس داده یا به کلی هرگونه تصمیمی را به او تفویض کرده باشد. پیامبر خدا ﷺ در جریان حدیبیه با مشرکان به مدت ده سال اعلام آتش‌بس کرد.

در بارهٔ مدت دورهٔ آتش بس، به کمترین زمان ممکن بسنده می‌شود و حداکثر آن نیز نباید از ده سال تجاوز کند. از این روی، اگر فرمانده مسلمانان با مشرکان برای مدتی افزون بر ده سال آتش‌بس اعلام بدارد، این قرارداد در مدت افزون بر ده سال باطل است و البته مشرکان تا پایان مدت مورد توافق و حداکثر تا همین ده سال از امان برخوردار هستند و در این مدت، تا زمانی که به شرایط قرارداد خود با مسلمانان پایبند باشند با آنان پیکار نمی‌شود. اما چنانچه این پیمان را نقض کنند این خود به منزله اعلام جنگ است و بدون هیچ هشدار قبلی پیکار بر ضد آنان آغاز می‌شود. قرشیان صلح حدیبیه را نقض کردند و از همین روی پیامبر ﷺ در سال فتح به رویارویی آنان روانه شد تا آن که مکه را از دیدگاه شافعی به صلح و از دیدگاه ابوحنیفه با توسل به زور، گشود.

در صورتی که مشرکان قرارداد آتش بس را نقض کنند، جایز نیست گروگان‌هایی که نزد ما دارند کشته شوند، چنان که در روزگار فرمانروایی معاویه، رومیان در حالی که گروگان‌هایی نزد مسلمانان داشتند پیمان آتش‌بس خود را شکستند. اما مسلمانان از کشتن حتی یک نفر از این گروگان‌ها خودداری ورزیدند و همه را آزاد کردند و گفتند: وفاداری در برابر نیرنگ و بی‌وفایی، بهتر است از پیمان شکنی در برابر پیمان‌شکنی. پیامبرخدا ﷺ نیز فرموده است:

«امانت را به آن کس که تو را امین دانسته است باز ده و با هر کس که به تو خیانت کند خیانت روا مدار»[1].

---

۱ . «اد الامانة لمن ائتمنك ولاتخن من خانك». حدیث را بنگرید در: ترمذی، سنن الترمذی، ج ۳، ص ۵۶۴، ش ۱۲۶۴؛ دارمی، سنن الدارمی، ج ۲، ص ۳۴۳، ش ۲۵۹۷؛ دارقطنی، سنن الدارقطنی، ج ۳، ص ۳۵، ش ۱۴۱؛ ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۳، ص ۲۹۰، ش ۳۵۳۴؛ ابن ابی‌شیبه، مصنف ابن ابی‌شیبه، ج ۴، ص ۵۳۹، ش ۲۲۹۴۹؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۳، ص ۴۱۴؛ بیهقی، شعب الایمان، ج ۴، ص ۳۱۹؛ همو، سنن البیهقی الکبری، ج ۱۰، ص ۲۷۰، ش ۲۱۰۹۱ و ص ۲۷۱، ش ۲۱۰۹۲؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۴، ص ۵۵، ش ۳۵۹۵؛ همو، المعجم الصغیر، ج ۱، ص ۲۸۸، ش ۴۷۵؛ حاکم، المستدرک علی الصحیحین، ج ۲، ص ۵۳، ش ۲۲۹۶؛ حنبلی مقدسی، الاحادیث المختاره، ج ۷، ص ۲۸۲؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۴، ص ۱۴۵؛ دیلمی، الفردوس، ج ۲، ص ۹۵؛ حسینی، البیان والتعریف، ج ۱، ص ۴۲؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۲۰، ص ۱۵۹؛ عظیم آبادی، عون المعبود، ج ۹، ص ۳۲۷؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۴، ص ۴۰۰؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۱، ص ۲۲۳؛ عجلونی، کشف الخفاء، ج ۱، ص ۷۵؛ شافعی، الام، ج ۵، ص ۱۰۴ ـ م.

اگر کشتن گروگان‌ها جایز نباشد رها کردن آنان نیز تا زمانی که مشرکان طرف قرارداد با مسلمانان وارد جنگ نشده‌اند جایز نیست. اما چنانچه مشرکان با مسلمانان وارد جنگ شوند آزاد کردن این گروگان‌ها واجب است. سپس باید نگریست؛ اگر این گروگان‌ها مرد باشند، رساندن آنان به جایی که در آن در امان باشند واجب است، و اگر زن و کودک باشند، رساندن آنان به خاندان‌هایشان واجب است؛ زیرا آن‌ها پیرو هستند و نمی‌توان آنان را تنها گذارد.

جایز است در قرارداد آتش‌بس با مشرکان، این شرط را به سود مشرکان منظور دارند که چنانچه مردی از آنان به اسلام گرود [وبه دارالاسلام پناه آورد] او را به نزد مشرکان بازگردانند. بر این پایه، چنانچه کسی از این مشرکان مسلمان شود [و به دارالاسلام پناه آورد] در صورتی که در بازگشت، جان وی در امان باشد به آنان بازگردانده می‌شود، ولی در صورتی که جان او در امان نباشد بازگردانده نمی‌شود. در قرارداد آتش‌بس، این شرط گذارده نمی‌شود که آن دسته از زنان مشرکان که به اسلام بگروند [و به دارالاسلام پناه آورند] به میان مشرکان بازگردانده شوند؛ زیرا آنان در معرض بهره‌بری‌هایی جنسی هستند که استیفای آن از سوی مشرکان حرام است؛ بنابر این، در صورتی که بازگرداندن آن‌ها در ضمن قرارداد آتش‌بس نیز منظور شده باشد این کار جایز نیست و تنها مهر آن‌ها به شوهرانشان بازگردانده می‌شود، آن هم مشروط به این که طلاق داده شده باشند.

چنانچه ضرورتی برای عقد قرارداد آتش‌بس در میان نباشد جایز نیست مسلمانان با کافران آتش‌بس کنند و تنها می‌توانند در مدتی کمتر از چهار ماه با آنان به مسالمت برگزار کنند. اما افزون بر این مدت نمی‌توان به مسالمت ادامه داد؛ چرا که خداوند فرمود:

«پس چهار ماه در زمین بگردید»[1].

البته، اعطای امان خاص از سوی هر یک از مسلمانان اعم از زن و مرد و آزاد و برده درست است؛ چرا که پیامبر خدا ﷺ فرمود:

«مسلمانان خونشان با یکدیگر برابر است و در برابر دیگران دستی واحدند و به تعهد فروترینشان بازخواست می‌شوند»[2].

---

۱. توبه / ۲.

۲. «المسلمون تتکافأ دماؤهم وهم ید علی من سواهم یسعی بذمتهم ادناهم». حدیث را بنگرید در: ابوداوود، سنن ابی‌داوود، ج ۳، ص ۸۰، ش ۲۷۵۱؛ نسائی، السنن الکبری، ج ۴، ص ۲۱۸، ش ۶۹۳۷؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۸۹۵، ش ۲۶۸۳؛ ازدی بصری، مسند الربیع، ص ۲۶۰؛ ابن ابی شیبه، مصنف ابن ابی‌شیبه، ج ۵، ص ۴۵۹، ش ۲۷۹۶۸؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۱، ص ۲۰۵؛ زرقانی، شرح الزرقانی، ج ۱، ص ۴۳۳؛ عظیم‌آبادی، عون المعبود، ج ۷، ص ۳۰۲؛ سندی، حاشیة السندی، ج ۸، ص ۲۰؛ ابن ابی عاصم، الدیات، ص ۲۵؛ شافعی، الام، ج ۴، ص ۲۲۶ ـ م.

یعنی آن که تعهد یک بردهٔ مسلمان می‌تواند برای آنان مایهٔ تعهد شود. اما ابوحنیفه گفته است: اعطای امان از سوی برده صحیح نیست، مگر آن که به وی اجازهٔ پیکار داده شده باشد.

فصل [: روش پیکار با دشمن]

ششمین بند از احکام این فرماندهی روش رویارویی و پیکار با دشمن است. برای فرمانده سپاه مسلمانان جایز است هنگامی که دشمن را محاصره کرده بر ضد آنان عراده و منجنیق نصب کند، چنان که پیامبر خدا ﷺ بر ضد ساکنان طائف منجنیق نصب کرد. همچنین، برای فرمانده جایز است خانه‌های دشمن را بر رویشان خراب کند و آنان را هدف حمله‌های غافلگیرانه شبانه یا آتش زدن قرار دهد. اگر هم بریدن درختان خرما و دیگر درختان دشمن را مصلحت بیند و بدین رسد که این کار آنان را ضعیف می‌کند و زمینهٔ آن می‌شود که او بتواند به زور بر آن‌ها چیرگی یابد یا آن‌ها را بدان می‌کشاند که به صلح و مسالمت روی آورند، حق دارد این کار را انجام دهد. اما اگر چنین کاری را مصلحت نبیند، از انجام آن خودداری می‌کند. پیامبر خدا ﷺ تاک‌های مردم طائف را برید و این کار سبب مسلمان شدنشان را فراهم آورد، و در پیکار با بنی‌نضیر نیز فرمود نوعی از درختان خرمای آن طایفه را که «زرد» نام داشت و هسته‌اش از روی گوشتش دیده می‌شد و نزد آنان از دیگر خرماهای نامرغوب دوست‌داشتنی‌تر بود، قطع کنند. مسلمانان این کار را انجام دادند و یهودیان از آن اندوهگین شدند و گفتند: خرمابنی بریدی و درخت خرمایی آتش زدی. هنگامی که پیامبر خدا ﷺ خرمابنی را آتش زد سماک یهودی در این باره این گونه سرود:

مگر نه آن است که ما کتاب ستوده را از روزگاران موسی به ارث برده‌ایم و از آن برنگشته‌ایم؟

و مگر نه آن است که شما چوپانانِ گوسفندانی گرسنه و لاغر در دشت‌های تهامه و احنف بوده‌اید.

که چوپانی را افتخار خود می‌پنداشته‌اید و روزگار سراسر بر شما سخت گرفته و بر شما ستم رانده است؟

پس ای شاهدان، از ستم و از سخنان سبک‌سرانه دست بدارید.

شاید که سپری شدن شب‌ها و گذشت روزگاران از آن عادل منصف انتقام ستاند.

به این که بنی‌نضیر را کشت و کوچاند و نخلستان را که هنوز میوه‌اش چیده نشده بود

بی‌ثمر ساخت[۱].

پس حسان بن ثابت او را چنین پاسخ گفت:

آنان کتابی داده شدند که تباهش کردند پس ایشان کور هستند و از تورات برگشته‌اند.

به قرآنی کافر شده‌اید که تأییدی را برایتان آورده که پیامبر هشدار ده گفته است.

بدین سان بر جنگاوران بنی لؤی آسان افتاده است که بر این سراهای ویران آتشی در افکنند که آن‌ها را در میان گیرد[۲].

چون پیامبر خدا ﷺ با آن طایفه چنین کرد این کار بر دل‌های مسلمانان سنگین نمود و گفتند: ای پیامبرخدا، آیا ما را در آنچه بریدیم پاداشی هست؟ و آیا در آنچه واگذاردیم بر ما گناهی هست؟ پس خداوند این آیه را نازل کرد: ﴿مٰا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ اَوْ تَرَكْتُمُوهٰا قٰائِمَةً عَلىٰ اُصُولِهٰا فَبِاِذْنِ اللهِ وَلِيُخْزِيَ الْفٰاسِقِينَ﴾[۳].

در بارهٔ واژهٔ «لینه» در این آیه چهار نظر وجود دارد:

نخست آن که مقصود درخت خرماست، از هر نوعی که می‌خواهد باشد، چنان که مقاتل گوید؛ دوم آن که مقصود درختان خرمای مرغوب است، چنان که سفیان ثوری گوید؛ سوم آن مقصود خرما بن‌های خرد است که از درخت خرما نرم‌تر است؛ چهارم آن که مقصود همهٔ انواع درختان است که به واسطهٔ زنده بودن نرم است.

جایز است فرمانده مسلمانان چاه‌های آب دشمن را پر کند و یا جریان آب را از سمت اردوی آنان بیندازد، هر چند زنان و کودکانی در میانشان باشند؛ زیرا این اقدام یکی از

---

۱. ابیاتی است از بحر متقارب:

السنا ورثنا الکتاب الحکـ	یم علی عهد موسی فلم نصرف
وانتم رعاء لشاة عجاف	بسهل تهامة والاحنف
یرون الرعایة مجداً لکم	کذا کل دهر بکم مجحف
فیا ایها الشاهدون انتهوا	عن الظلم و النطق الموکف
لعل اللیالی و صرف الدهو	رتدیل من العادل المنصف
بقتل النضیر واجلائها	و عقر النخیل ولم تخطف

چند بیتی از این ابیات را ابن هشام نقل کرده است. بنگرید به: ابن هشام، السیرة النبویة، ج ۴، ص ۱۵۲ ـ م.

۲. ابیاتی است از بحر وافر:

هم اوتوا الکتاب فضیعوه	فهم عمی عن التوراة بور
کفرتم بالقرآن وقد اتاکم	بتصدیق الذی قال النذیر
فهان علی سراة بنی لؤی	حریق بالبویرة مستطیر

ابیات را با تفاوتی اندک بنگرید در: ابن هشام، السیرة النبویة، ج ۴، ص ۲۳۳ ـ م.

۳. حشر / ۵: هر چه از خرما بن‌ها بریدید یا آن را ایستاده بر تناش رها ساختید به اذن خداوند بوده است و تا زشتکاران را سرافکنده گرداند.

مؤثرترین چاره‌ها برای به ضعف کشاندن دشمن و در نتیجه چیرگی یافتن بر آن‌ها و یا کشاندن ایشان به صلح است. اگر در این حالت تشنه‌ای از سپاهیان دشمن، از مسلمانان آب بخواهد، فرمانده میان این که به او آب بدهد یا ندهد آزاد است، چنان که آزاد بوده است او را بکشد یا رها گذارد.

هر یک از کافران که در پیکار کشته شوند به خاک سپرده می‌شوند. به گونه‌ای که از دیده پنهان گردند. اما کفن کردن آنان لازم نیست. پیامبر خدا ﷺ در بارهٔ کشتگان بدر فرمان داد آنان را به چاه افکندند.

البته، جایز نیست کسی از دشمن زنده یا مرده در آتش سوزانده شود. از پیامبر خدا ﷺ روایت شده است که فرمود:

«بندگان خدا را به کیفری که از آنِ خداست کیفر مدهید»[۱].

اما در تاریخ آورده‌اند که ابوبکر کسانی از مرتدان را در آتش سوزاند. شاید این کار هنگامی از سوی او انجام پذیرفته که این حدیث به وی نرسیده بوده است.

هر یک از مسلمانان هم که به شهادت برسد در همان جامه‌ای که در آن شهید شده است پیچیده می‌شود و با همان به خاک سپرده می‌شود و نه او را غسل دهند و نه بر او نماز گزارند. پیامبر خدا ﷺ دربارهٔ شهیدان احد فرمود:

«آنان را در جامه‌هایشان پیچید؛ چه، آن‌ها در روز قیامت در حالی برانگیخته می‌شوند که از رگ‌هایشان خون بیرون می‌زند؛ رنگش رنگ خون است، اما بویش بوی مشک»[۲].

---

۱ . «لاتعذبوا عبادالله بعذاب الله». این حدیث نبوی به همین عبارت و گاه نیز با تغییری اندک در منابع حدیثی و فقهی اهل سنت آمده است. از آن جمله بنگرید: بخاری، صحیح البخاری، ج ۳، ص ۱۰۹۸، ش ۲۸۵۴ و ج ۶، ص ۲۵۳۷، ش ۶۵۲۴؛ ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۱۰، ص ۳۲۸، ش ۴۴۷۶ و ج ۱۲، ص ۴۲۱، ش ۵۶۰۶؛ حاکم، المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، ص ۶۲۰، ش ۶۲۹۵؛ ترمذی، سنن الترمذی، ج ۴، ص ۵۹، ش ۱۴۵۸؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۹، ص ۷۱؛ دارقطنی، سنن الدارقطنی، ج ۳، ص ۱۰۸، ش ۹۰؛ شافعی، مسند الشافعی، ص ۳۲۰؛ ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۴، ص ۱۲۶، ش ۴۳۵۱؛ نسائی، السنن الکبری، ج ۲، ص ۳۰۱، ش ۳۵۲۳؛ همو، سنن النسائی، ج ۷، ص ۱۰۴، ش ۴۰۶۰؛ ابن ابی شیبه، مصنف ابن ابی شیبه، ج ۶، ص ۴۸۵، ش ۳۳۱۴۳؛ صنعانی، مصنف عبدالرزاق، ج ۵، ص ۲۱۳، ش ۹۴۱۳ و ج ۱۰، ص ۱۶۸؛ ابوالمحاسن حنفی، معتصر المختصر، ج ۲، ص ۷۷ و ۱۴۹؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۱، ص ۲۱۷، ش ۱۸۷۱؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۱۱، ص ۳۱۵، ش ۱۱۸۵۰؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۱۵۱، ش ۲۸۵۴ و ج ۱۲، ص ۲۷۱، ش ۶۵۲۴؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۵، ص ۳۰۵؛ زرقانی، شرح الزرقانی، ج ۴، ص ۱۸؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۵، ص ۲۰؛ زیلعی، نصب الرایة، ج ۲، ص ۲۰ و ج ۳، ص ۴۰۷ و ۴۵۶؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۸، ص ۲ ـ م.

۲ . «زملوهم بکلومهم فانهم یبعثون یوم القیامة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والریح ریح المسک».

←

پیامبر خدا ﷺ از آن روی این کار را دربارهٔ آنان انجام داد که حکم زندگان را بر آن‌ها جاری سازد و از این رهگذر گرامیشان دارد، چنان که خداوند ـ تعالی ـ فرموده است: ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ اَمْواتاً بَلْ اَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[1].

درباره این آیه دو تفسیر وجود دارد:

نخست آن که شهیدان در بهشت پس از رستاخیز زنده‌اند، نه آن که در این دنیا زنده باشند.

دوم آن که ـ و همین نیز دیدگاه شمار بیشتر است ـ ایشان پس از کشته شدن زنده‌اند. در این تفسیر به ظاهر متن عمل شده است تا میان شهیدان و کسانی که در قرآن به صفت زنده یاد نشده‌اند تفاوت نهاده شود.

سپاهیان اسلام در دارالحرب از این منع نمی‌شوند که غذای مورد نیاز خود را بخورند و علوفه چهارپایان خود را تیز به آن‌ها برسانند، بی آن که این هزینه‌ها بر آنان محاسبه شود. البته، آنان نباید از خوراک و علوفه فراتر روند و جامه و مرکب نیز بخواهند. اگر هم ضرورت آنان را به این کار بکشاند آن جامه‌ای که بر تن کرده یا مرکبی که سوار شده‌اند چنانچه هنوز باقی مانده باشد به عنوان غنیمت از آنان باز می‌ستانند و چنانچه از میان رفته باشد در سهم آنان از غنیمت محاسبه می‌شود.

برای پیکارگر تنها در صورتی جایز است با کنیزی از کنیزان موجود در میان به تصرف درآمدگان همبستری کند که آن کنیز به عنوان سهم از غنایم به وی داده شده باشد. در چنین صورتی می‌تواند پس از استبراء [= حصول اطمینان از آبستن نبودن وی] با او همبستر شود. اما چنانچه پیش از قسمت شدن کنیزان همبستری کند او را تعزیر کنند، هر چند حد بر او اجرا

← عبارت آغازین این حدیث را ابن حنبل روایت کرده است. بنگرید به: ابن حنبل، مسند احمد، ج ۵، ص ۴۳۱، ش ۲۳۷۰۸. ابن حجر نیز بخشی از این حدیث را نقل کرده و یادآور شده که آن را بدین عبارت در منابع ندیده است. بنگرید به: ابن حجر عسقلانی، الدرایه، ج ۱، ص ۲۴۲، ش ۳۱۴. زیلعی هم تنها بخش آغازین حدیث را نقل کرده و آن را حدیثی غریب خوانده است. بنگرید به: زیلعی، نصب الرایه، ج ۲، ص ۳۰۷.

در این میان آنچه شافعی روایت کرده ابتداءً عبارت «زملوهم بکلومهم» است، هر چند در سطوری بعد این افزوده را نیز آورده است که «ریح الکلم ریح المسک واللون لون الدم». بنگرید به: شافعی، الام، ج ۱، ص ۲۶۷.

روایتی هم که آمدی آورده تا اندازه‌ای کامل‌تر است. او چنین نقل می‌کند: «زملوهم بکلومهم ودمائهم فانهم یحشرون یوم القیامة واوداجهم تشخب دما». بنگرید به: آمدی، الاحکام، ج ۲، ص ۲۷۵. البته، نقل دیگر او با افزودهٔ «اللون لون الدم والریح ریح المسك» نیز همراه است. بنگرید به: منبع پیشین، ج ۴، ص ۳۸.

سرانجام روایتی که مناوی نقل کرده چنین است: «زملوهم بدمائهم فانه لیس من کلم فی الله الاوهو یأتی یوم القیامة یدمأ منه الدم کانه یوم جرح لونه لون الدم و ریحه ریح المسک» بنگرید به: مناوی، فیض القدیر، ج ۴، ص ۶۵ ـ م.

۱. آل عمران / ۱۶۹: و کسانی را که در راه خدا کشته شدند مرده مپندارید، بلکه آنان زندگانی هستند که نزد پروردگارشان روزی می‌خورند.

نشود؛ چرا که به هر روی در میان کنیزان سهمی دارد. همچنین، بر او لازم است مهرالمثل این کنیز را پرداخت کند. این مهر نیز به غنایم افزوده می‌شود. اگر پیکارگر چنین کنیزی را باردار کرده باشد، فرزند ملحق به اوست و آن کنیز، چنانچه شخص او را مالک شده باشد، ام ولد محسوب خواهد شد.

اگر پیکارگر با کسی که در شمار به تصرف درآمدگان نیست همبستری کند، حد بر او جاری می‌شود؛ چرا که این کار زناست. در چنین صورتی در فرض باردار شدن زن، فرزندش به مرد ملحق نمی‌شود.



هنگامی که پیمان این فرماندهی تنها در مورد یک جنگ با کسی بسته شود، این فرمانده حق ندارد با این پیمان روانه جنگی دیگر نیز شود، خواه در آن جنگ غنیمت به چنگ آورد و خواه غنیمت به چنگ نیاورد.

اگر این پیمان به مفاد پیکار سال به سال بسته شده باشد، بر فرماندهی لازم است پس از به پایان رساندن هر جنگ در هر زمان که می‌تواند روانهٔ جنگ دیگر شود و در این فرض که موانعی در میان نباشد در این باره سستی و کوتاهی روا ندارد، مگر بدان اندازه که برای استراحت لازم است. کمترین دفعاتی که در این خصوص بسنده می‌کند، آن است که در طول یک سال جهاد را تعطیل نکند.

برای چنین فرماندهی است که اگر فرماندهیِ مجاهدان به طور کلی به او تفویض شده باشد به همهٔ امور آنان رسیدگی کند و حتی به اجرای حدود دربارهٔ آن‌ها بپردازد، خواه در میان کسانی که جیره‌خوار سپاهند و خواه در میان کسانی که داوطلبند. البته، این فرمانده حق ندارد در امور قضایی دیگر کسانی که همراه با او روانهٔ نقطه‌ای مرزی‌اند رسیدگی کند، اما هنگامی که در آن نقطهٔ مرزی که عهده‌دار فرمانروایی‌اش شده است، استقرار یافت جایز است به همهٔ امور مردم آن سامان، اعم از ساکنان و پیکارگران رسیدگی کند. اگر هم فرماندهی چنین امیری از نوع فرماندهی خاص و محدود باشد به احکام و مقتضیات همان فرماندهی خاص عمل می‌شود.

باب پنجم

فرماندهی جنگ‌های داخلی

فصل اول: پیکار با مرتدان

جدای از جهاد با مشرکان جنگ‌ها به سه گونه قسمت می‌شود: جنگ با مرتدان، جنگ با سرکشان و مخالفان و سرانجام جنگ با شورشیان و راهزنان.

اما گونه نخست یعنی پیکار با مرتدان: ارتداد یعنی کسانی که به مسلمانیشان حکم شده، از دین برگردند، خواه پیشتر بر فطرت اسلام زاده شده باشند و خواه سابقهٔ کفر داشته و اسلام آورده باشند؛ چرا که این دو گروه در احکام ارتداد همسانند.

بدین سان، هرگاه کسانی از اسلام برگردند، خواه به دین‌هایی چون یهود و مسیحیت بگروند که باقی گذاردن معتقدانش بر آن جایز است و خواه به آیین‌هایی چون زندقه و بت‌پرستی بگروند که باقی گذاردن معتقدانش بر آن روا نیست، در هر صورت، جایز نیست چنین مرتدی بر آیینی که بدان گرویده است به رسمیت شناخته و بر آن باقی گذارده شود؛ چه، پذیرش حق از سوی هر کس مستلزم پایبندی به احکام آن است. پیامبر خدا ﷺ فرمود: «هر کس دین خود را تغییر دهد او را بکشید»[1].

---

۱. «من بدل دینه فاقتلوه». این حدیث در منابعی چند آمده است. از آن جمله بنگرید به: بخاری، صحیح البخاری، ج ۳، ص ۱۰۹۸، ش ۲۸۵۴، و ج ۶، ص ۲۵۳۷، ش ۲۵۲۴، ص ۲۶۸۲، عنوان باب؛ ترمذی، سنن الترمذی، ج ۴، ص ۵۹، ش ←

به هر روی، اگر کسانی به واسطهٔ برگشتن از دین خدا به دیگر ادیان، در شمار آن‌هایی قرار گیرند که کشتنشان واجب است، یکی از این دو وضعیت را خواهند داشت:

[أ ـ] **وضعیت نخست** آن است که به صورتی سازمان نایافته و جدای از همدیگر، در دارالاسلام به سر برند و به سرزمینی پناه نبرده باشند که آنان را از مسلمانان جدا می‌کند. در چنین وضعیتی از آن روی که زیر حاکمیت و قدرت مسلمانان هستند، نیاز نیست که بر ضد آنان پیکار شود، بلکه باید علت از دین برگشتن آنان را وارسید؛ اگر آنان در پاسخ، از شبهه‌ای دینی سخن به میان آورند، به استناد ادله و براهین، این شبهه نقد می‌شود تا حقیقت امر برایشان روشن گردد. همچنین، این از دین برگشتگان به توبه کردن از باطلی که بدان درآمده‌اند الزام می‌شوند. اگر توبه کردند توبه‌شان در هر ارتدادی که باشد پذیرفته می‌شود و دیگر بار همچون گذشته، به حکم اسلام در می‌آیند.

در همین مسأله مالک گفته است: توبهٔ کسی را که به زندقه‌ای پنهان گراییده و بدین سان از دین برگشته است، تنها در صورتی می‌پذیرم که خود، بی‌آن که از وی توبه خواسته شود، بدین کار اقدام کند، اما توبهٔ دیگر مرتدان را به طور مطلق می‌پذیرم. بر این مرتدان است که چون به وجوب نماز و روزه بر خود پیش از ارتدادشان اعتراف دارند، نمازها و روزه‌هایی را که در زمان ارتداد ترک گفته‌اند قضا کنند. ولی ابوحنیفه گفته است: بر این مرتدان قضا لازم نیست، همانند کسانی که کافر بوده‌اند و اسلام آورده‌اند.

← ۱۴۵۸؛ دارقطنی، سنن الدارقطنی، ج ۳، ص ۱۰۸، ش ۹۰ و ص ۱۱۳، ش ۱۰۸؛ نسائی، السنن الکبری، ج ۲، ص ۳۰۱، ش ۳۵۲۲ و ص ۳۰۲، ش ۳۵۲۶؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۸۴۸، ش ۲۵۳۵؛ ابن جارود، المنتقی، ج ۱، ص ۲۱۴، ش ۸۴۳؛ ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۱۰، ص ۳۲۷، ش ۴۴۷۵؛ حاکم، المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، ص ۶۲۰، ش ۶۲۹۵؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۸، ص ۱۹۵، ۲۰۲ و ۲۰۴ و ج ۹، ص ۷۱؛ شافعی، مسند الشافعی، ص ۳۲۰؛ همو، الام، ج ۱، ص ۲۵۶ و ۲۵۷، ج ۶، ص ۴۷، ۱۴۶ و ۱۵۹ و ج ۷، ص ۲۹۷؛ ابن ابی‌شیبه، مصنف ابن ابی شیبه، ج ۷، ص ۳۲۱، ش ۳۶۴۹۱؛ صنعانی، مصنف عبدالرزاق، ج ۱۰، ص ۱۶۸؛ ابوالمحاسن حنفی، معتصر المختصر، ج ۲، ص ۱۴۹؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۱، ص ۲۱۷، ش ۱۷۸۱، ص ۲۸۲، ش ۲۵۵۱، ص ۳۲۲، ش ۲۹۶۸ و ج ۵، ص ۲۳۱، ش ۲۲۰۶۸؛ حمیدی، مسند الحمیدی، ج ۱، ص ۲۴۴، ش ۵۳۳؛ طیالسی، مسند الطیالسی، ص ۳۵۰، ش ۲۶۸۹؛ ابویعلی، مسند ابی‌یعلی، ج ۴، ص ۴۰۹، ش ۲۵۳۲ و ص ۴۱۰، ش ۲۵۳۳؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۱۰، ص ۳۷۲، ش ۱۰۶۳۸، ج ۱۱، ص ۳۱۱، ش ۱۱۸۳۵، ص ۳۱۵، ش ۱۱۸۵۰ و ج ۱۹، ص ۴۱۹، ش ۱۰۱۳؛ دیلمی، الفردوس، ج ۳، ص ۵۲۷؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۱۵۱ و ج ۱۲، ص ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۴ و ۳۴۳؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۵، ص ۳۱۱، ج ۶، ص ۱۶۹؛ نووی، شرح النووی، ج ۱۲، ص ۲۰۸؛ سیوطی و دیگران، شرح سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۱۸۲؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۶، ص ۹۵، ۳۳۶ و ۴۱۲؛ سندی، حاشیة السندی، ج ۷، ص ۱۰۴؛ ابن حجر، تلخیص الحبیر، ج ۳، ص ۱۷۳ و ج ۴، ص ۴۸؛ زیلعی، نصب الرایه، ج ۳، ص ۴۰۷، ص ۴۵۶ و ۴۵۷؛ کحلانی، سبل السلام، ج ۳، ص ۲۶۴ و ۲۶۵؛ ابن حزم، المحلی، ج ۱۱، ص ۳۰۵؛ همو، الاحکام، ج ۲، ص ۱۸۳؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۸، ص ۲ ـ ۸ ـ م.

چنانچه کسی از مرتدان در دورهٔ مسلمانی خود و پیش از ارتداد، حج گزارده باشد، این حج به ارتداد باطل نمی‌شود و قضای آن پس از توبه بر او لازم نیست. اما ابوحنیفه گفته است: حج به ارتداد باطل می‌شود و پس از توبه باید آن را قضا کند.

اگر کسی بر ارتداد بماند و توبه نکند، کشتن وی لازم است، خواه مرد باشد و خواه زن. اما ابوحنیفه گفته است: زن را به ارتداد نمی‌کشم. این در حالی است که پیامبر خدا ﷺ زنی را که «ام رومان» کنیه‌اش بود به سبب ارتداد کشت[1].

نه جایز است مرتد در ازای پرداخت جزیه یا به موجب قرارداد، بر ارتداد خود باقی گذارده شود، نه جایز است گوشت حیوانی را که او ذبح کرده است بخورند و نه جایز است به او زن دهند.

فقیهان در این باره که آیا باید مرتد بلافاصله کشته شود یا این که باید به او سه روز مهلت داد، اختلاف کرده و دو نظر ابراز کرده‌اند: نخست آن که باید بیدرنگ کشته شود تا خداوند ـ عزو جل ـ هیچ حقی را به تأخیر نیفکند؛ دوم آن که به مرتدان سه روز مهلت داده می‌شود، شاید که به توبه، گذشتهٔ خود را جبران کند، چونان که علی علیه السلام مستورد عجلی را سه روز برای توبه کردن مهلت داد و پس از این مهلت او را کشت[2].

مرتد را با شمشیر به قتل رسانند. اما ابن سریج ـ از پیروان شافعی ـ گفته است: او را با چوب می‌زنند تا بمیرد؛ زیرا با این روش در مقایسه با کشتن به شمشیر برنده، قتل کندتر صورت می‌پذیرد و شاید در این میان شخص بتواند توبه کند.

پس از کشتن مرتد، نه او را غسل دهند و نه بر او نماز گزارند، بلکه رویش خاک بریزند و او را مدفون سازند. همچنین، او را از آن روی که به سبب ارتداد، از شمار مسلمانان بیرون رفته است نباید در قبرستان مسلمانان به خاک سپرد، چنان که به واسطهٔ حرمتی که مسلمانی پیشین وی دارد و از این روی، با همجواری کافران نمی‌سازد در قبرستان مشرکان نیز نباید دفن کرد؛

مال مرتد در شمار «فیء» و متعلق به بیت‌المال مسلمانان است و به مصرف خمس‌بگیران می‌رسد؛ چرا که هیچ کس، مسلمان و کافر، از مرتد ارث نمی‌برد. ابوحنیفه گفته است: آنچه مرتد پیش از ارتداد به دست آورده است از او به ارث می‌رسد و آنچه پس از ارتداد کسب کرده

---

۱. ابن حجر عسقلانی این ماجرا را نقل کرده و با نسبت دادن نقل آن به دارقطنی و بیهقی طریق این خبر را ضعیف دانسته است. بنگرید به: ابن حجر، تلخیص الحبیر، ج ۴، ص ۴۹. همچنین بنگرید به: شوکانی، نیل الاوطار، ج ۸، ص ۳ ـ م.

۲. بنگرید به: صنعانی، مصنف عبدالرزاق، ج ۱، ص ۱۲۵، ش ۴۶۱، ج ۶، ص ۱۰۵، ش ۱۰۱۳۹ و ج ۱۰، ص ۱۷۰؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۹، ص ۱۶۶؛ ابن حزم، المحلی، ج ۱، ص ۲۶۲؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۶، ص ۱۹۳ ـ م.

جزو اموال عمومی می‌شود، ولی ابویوسف گفته است؛ همهٔ اموال مرتد، خواه آنچه پیش از ارتداد به دست آورده و خواه آنچه پس از ارتداد کسب کرده است، از او ارث برده می‌شود.

چنانچه مرتد به «دارالحرب» بپیوندد، اموال او در دارالاسلام همچنان متعلق به خود او، ولی موقوف به وضعیت بعدی اوست، اگر به اسلام باز گشت، این اموال به او باز گردانده شود و اگر بر ارتداد مرد، اموال او در شمار اموال عمومی قرار می‌گیرد. اما ابوحنیفه گفته است: چون به دارالحرب درآید به مرده بودن او حکم می‌کنم و مال او را میان وارثانش قسمت می‌کنم، ولی اگر پس از آن به دارالاسلام بازگردد، آنچه از اموال او را که در دست مردم مانده و هنوز به مصرف نرسیده باشد باز پس می‌گیرم و نسبت به آنچه مردم مصرف کرده‌اند به غرامت ستاندن از ایشان حکم نمی‌کنم.

این احکام مرتدان است، در صورتی که به سرزمینی دیگر پناه نبرند و سازمان نایافته در میان مسلمانان پراکنده باشند.

[ب ـ] **وضعیت دوم** آن است که به سرزمینی مستقل از مسلمانان پناه برند و در آن جا از دسترس حاکمیت اسلام بیرون باشند. در چنین وضعیتی واجب است پس از دعوت مرتدان به اسلام و مناظرهٔ با آنان در این باره و نیز روشن کردن دلایل درستیِ اسلام، به پیکار بر ضد آنان اقدام شود. پس از هشدار و اتمام حجّت، جنگ با ایشان همان احکام نبرد با «اهل حرب»[1] را دارد که می‌توان شب و روز بر آنان تاخت، آشکارا به پیکارشان صف‌آراست و از پس و پیش با آنان جنگید.

هر کس از این مرتدان که به اسارت مسلمانان در آید، اگر توبه نکند، کشتن وی جایز است. از دیدگاه امام شافعیؒ به بردگی گرفتن چنین کسی جایز نیست. در صورت غلبهٔ مسلمانان بر مرتدان، زنان و کودکانشان به تصرف درآمدهٔ مسلمانان تلقی نمی‌شوند، خواه فرزندانی که در دورهٔ مسلمانی آن مرتدان، زاده شده‌اند و خواه فرزندانی که در دورهٔ ارتداد دیده به جهان گشوده‌اند. برخی نیز گفته‌اند: چنانچه این فرزندان پس از ارتداد شخص زاده شده باشند، به تصرف درآوردن آنان جایز است. ابوحنیفه نیز گفته: به تصرف درآوردن زنان مرتدان، تنها در صورتی جایز است که به «دارالحرب» پیوسته باشند.

اگر اموال مرتدان به غنیمت درآید میان کسانی که این غنیمت را به چنگ آورده‌اند قسمت

---

۱ . مقصود از اهل حرب، دشمن کافری است که میان وی و مسلمانان هیچ پیمانی وجود ندارد و از پناهندگی مسلمانان نیز بهره نجسته است. بنگرید به: قلعه‌چی، معجم لغة الفقهاء، ص ۹۵ ـ م.

نمی‌شود، بلکه اموال کشتگان در شمار اموال عمومی است و اموال زندگان به خود آن‌ها تعلق دارد و موقوف به وضعیت آنان می‌ماند؛ اگر اسلام آورند به ایشان باز گردانده می‌شود و اگر بر ارتداد بمیرند اموالشان در شمار اموال عمومی در می‌آید. آن دسته از غنایمی که وضعیت مالکانش ناشناخته مانده و امیدی هم به پی‌بردن به وضعیت آنان نمانده باشد، جزو اموال عمومی قرار می‌گیرد. اموالی هم که مسلمانان درگیرودار جنگ از میان برده باشند، پس از اسلام آوردن مرتدان مضمون شمرده نمی‌شود [و جبران خسارت آن بر مسلمانان لازم نیست]، اما آنچه مرتدان بیرون از گیرو دار جنگ از اموال مسلمانان از میان برده باشند، مضمون و جبرانش بر این مرتدان لازم است. اما دربارهٔ ضامن بودن مرتدان نسبت به اموالی که درگیر و دار جنگ از میان برده‌اند اختلاف نظر است و دو دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه نخست آن که مرتدان ضامن این اموال هستند؛ زیرا نافرمانی آنان به ارتداد، موجب نمی‌شود که مسئولیت آنان در مورد خسارت اموالی که ضمانش بر عهده آن‌هاست از میان برود.

دیدگاه دوم آن که در خسارت‌های جانی و مالی‌ای که وارد آورده‌اند ضمانی متوجه آنان نیست. در روزگار ابوبکر؆ افراد شناخته شده‌ای از میان مرتدان خسارت‌هایی جانی و مالی وارد آورده بودند. پس عمر؆ در این باره گفت: آنان باید دیهٔ کشتگان ما را بدهند، ولی ما دیهٔ کشتگان آنان را نمی‌دهیم. اما ابوبکر گفت: نه آن‌ها دیهٔ کشتگان ما را می‌دهند و نه ما دیهٔ کشتگان ایشان را می‌دهیم. از آن پس سیرهٔ ابوبکرِ و کسانی که در پی او آمدند بر همین شیوه استمرار یافت. [نمونهٔ دیگر آن که] طلیحه پس از به اسارت در آمدن از سوی مسلمانان به اسلام گروید. با آن که او پیش از اسارت کسانی از مسلمانان را کشته و یا کسانی را به اسارت درآورده بود، اما عمر او را پس از مسلمان شدن بر همین وضعیت پذیرفت و نه درباره کسانی که به قتل رسانده بود از او بازخواست کرد و نه دربارهٔ اموالی که از میان برده بود. [سومین نمونه آن که] ابوشجرة بن عبدالعزی در حالی که از مرتدانِ بر ضد عمربن خطاب بود، هنگامی که وی زکات توزیع می‌کرد به حضور رسید و گفت: مرا نیز عطایی ده که نیازمندم. عمر پرسید: تو کیستی؟ گفت: ابوشجرة. گفت: ای دشمن خدا، مگر تو نبودی که می‌گفتی:

نیزه خود را از خون لشکریان خالد سیراب کردم و امیدوارم که پس از آن نیز آهنگ عمر کنم[1].

---

۱. بیتی است از بحر طویل:

عمر سپس تازیانه خویش را بر سر او بلند کرد و او را در معرض تهدید تازیانه قرار داد تا آن که او به نزد خاندانش گریخت، در حالی که می‌گفت:

ابوحفص [عمر] دهش خویش را از ما دریغ داشت، در حالی که هر که خطا کند، سرانجام او را نیز درهمی رسد

پیوسته بر من ضربت تازیانه نواخت تا آن زمانی که با او به گفتگو نشستم و آن‌گاه بود که مهربانی و ترحم، مانع بخشی از ستمکاری وی او دربارهٔ من شد.

آن هنگام که از ابوحفص و پاسبانان او ترسیدم و البته پیری را چون زنند، ممکن است کاری نابخردانه کند[1].

بدین سان، عمر به کیفر گردن افرازی‌ای که ابوشجره پس از دوره‌ای از مسلمانی انجام داده بود، تنها کیفر تعزیر متوجه او ساخت.

[دارالردّه][2]

دارالرده دارای احکامی است متفاوت با احکام دارالاسلام و دارالحرب.

دارالرده در چهار چیز با دارالحرب تفاوت می‌یابد:

نخست آن که جایز نیست با ساکنان دارالرده قرارداد صلح و آتش‌بس منعقد شود و آنان به موجب چنین قراردادی در سرزمین خویش باقی گذارده شوند، در حالی که بستن چنین پیمانی با ساکنان دارالحرب جایز است.

دوم آن که جایز نیست با مرتدان در ازای پرداخت مالی مصالحه شود و بدین وسیله، آنان بر همان ارتداد رها گذارده شوند، در حالی که چنین مصالحه‌ای با اهل حرب جایز است.

سوم آن که برده گرفتن مرتدان و به تصرف در آوردن زنان و کودکانشان جایز نیست، در حالی که دربرخورد با اهل حرب جایز است مردانشان برده گرفته شوند و زنان و کودکانشان به تصرف درآیند.

→

و رویت رمحی من کتیبة خالد — وانی لارجو بعدها ان اعمرا

۱. ابیاتی است از باب بسیط :

ضن علینا ابوحفص بنائله — وکل مختبط یوما له ورق

ما زال یضربنی حتی حدثت له — وحال من دون بعض البغیة الشفق

لما رهبت ابا حفص وشرطته — والشیخ یقرع احیاناً فینحمق

این سه بیت و نیز بیت پیشین و رخداد اشاره شده بدان را بنگرید در: طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۲، ص ۲۶۷ ـ م.

۲. مقصود نگارنده از دارالرده در برابر دارالحرب و دارالاسلام سرزمینی است که در زیر سلطه مرتدان قرار دارد ـ م.

چهارم آن که پیکارگرانی که در نبرد مرتدان، اموالی را به چنگ آورده‌اند مالک این غنایم نمی‌شوند، در حالی که مالک آنچه در پیکار با اهل حرب به چنگ آورند می‌شوند. اما ابوحنیفه گفته است: با ارتداد مردمان یک سرزمین، سرزمینشان دارالحرب می‌شود و از همین روی به بردگی و اسیری گرفته می‌شوند و اموالشان به غنیمت در می‌آید و اراضی آنان نیز در شمار اموال عمومی مسلمانان قرار می‌گیرد. از دیدگاه ابوحنیفه، مرتدان همانند عرب‌های بت‌پرستند.

تفاوت دارالرده با دارالاسلام نیز در چهارچیز است:

نخست: وجوب پیکار با مرتدان، خواه رو به میدان جنگ آورده باشند و خواه به جنگ پشت کرده باشند، درست همانند آنچه با مشرکان رواست.

دوم : مباح بودن کنیزانشان، خواه خود به اسارت درآمده باشند و خواه از تن دادن به اسارت سرباز زده باشند.

سوم : تبدیل شدن اموال مرتدان به اموال عمومی متعلق به همه مسلمانان.

چهارم: بطلان پیوندهای زناشویی میان مرتدان و همسرانشان پس از سپری شدن دورهٔ عده، هر چند که هر دو با هم از دین برگشته باشند. اما ابوحنیفه گفته است: عقد نکاح تنها در صورتی که یکی از طرف‌ها از دین برگشته باشند باطل می‌شود و با ارتداد هر دوی آنان باطل نمی‌شود.

هر کس دربارهٔ او دعوی ارتداد شود و او خود آن را انکار کند سخن وی بی آن که به سوگند ملزم باشد، پذیرفته می‌شود. اما چنانچه بینه‌ای بر ضدّ او وجود داشته باشد تنها به انکار، مسلمان تلقی نخواهد شد، مگر زمانی که گواهی به خدا و پیامبرﷺ را بر زبان آورد.

اگر طایفه‌ای به عنوان انکار حاکم عادل از پرداخت زکات به او خودداری ورزند، به واسطهٔ همین انکار، مرتد هستند و احکام مرتدان بر آنان جاری می‌شود. اما چنانچه با پذیرش وجوب زکات از پرداخت آن سرباز زنند از مسلمانان سرکش و مخالف هستند و بر این که از پرداخت زکات خودداری می‌ورزند با آنان پیکار می‌شود. اما ابوحنیفه گفته است: با آنان پیکار نمی‌شود. این در حالی است که ابوبکر با کسانی که از پرداخت زکات خودداری می‌ورزیدند، با آن که به اسلام پایبند بودند پیکار کرد تا آن که گفتند: به خداوند سوگند، ما پس از ایمان آوردن به کفر نگراییده‌ایم و تنها نسبت به دارایی‌های خویش زفتی کرده‌ایم. در این هنگام عمر گفت: با آن که پیامبر خداﷺ فرموده است: «فرمان دارم که با مردم بجنگم تا

«لااله الا الله» بگویند. چون این بگویند جان و مال خویش را از تعرض من جز به آنچه حق است ایمن دارند»[1] چرا با آنان می‌جنگی؟ ابوبکر گفت: این از حقوق اسلام بر آنان است. چه نظر می‌دهی اگر که خواستار ترک نماز شوند؟ چه می‌گویی اگر که وانهادن روزه را بخواهند؟ چه می‌پنداری اگر که واگذاردن حج را بخواهند؟ در این صورت یکایک رشته‌های اسلام از هم می‌گسلد. به خداوند سوگند، اگر حتی از دادن یک افسار یا یک ریسمان از آنچه به پیامبر خدا ﷺ زکات می‌دادند خودداری می‌ورزیدند بر این کار با آنان می‌جنگیدم. پس عمر گفت: از آن پس خداوند سینه‌ام را بر آنچه سینهٔ ابوبکر را بر آن فراخ ساخته بود گشاده ساخت[2].

این در حالی است که سخن حارثه بن سراقه پیشوای آن طایفه، گواهی بر مسلمانی آنان بود، آن جا که در شعر خویش گفت:

هلا، دمی پیش از آن که شعله پگاه سر زند با ما همدم شو. شاید که مرگ نزدیک باشد و ما از آن ناآگاه باشیم.

پیامبر خدا را تا در میان ما بود فرمان بردیم، پس شگفتا که اکنون پادشاهی ابوبکر را چه شده است؟

آنچه از شما خواستند و از آن دریغ داشتید نزد آنان به‌سان خرماست یا از خرما شیرین‌تر است.

تا زمانی که در میان ما هنوز پایدارانی مانده باشند که در هنگامه سختی‌ها بزرگواری کنند همچنان از شما دریغ خواهیم داشت[3].

---

۱. «امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لااله الا الله فاذا قالوها عصموا منی دماءهم و اموالهم الا بحقها». منابع این حدیث درباب چهارم از نظر گذشت ـ م.

۲. این ماجرا در منابعی چند آمده است. از آن جمله بنگرید به: بخاری، صحیح البخاری، ج ۲، ص ۵۰۷، ش ۱۳۳۵، ص ۵۲۹، ش ۱۳۸۸ و ج ۶، ص ۲۵۳۸، ش ۶۵۲۶؛ ابن خزیمه، صحیح ابن خزیمه، ج ۴، ص ۷، ش ۲۲۴۷؛ ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۱، ص ۴۴۹، ش ۲۱۶؛ حاکم، المستدرک علی الصحیحین، ج ۱، ص ۵۴۴، ش ۱۴۲۷؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۶، ص ۲۲۰؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۴، ص ۱۰۴، ش ۷۱۱۶، ص ۱۱۴، ش ۷۱۶۹، ج ۷، ص ۳، ش ۱۲۸۹۴، ص ۱۲۸۹۷ و ج ۸، ص ۱۷۶ و ۱۷۷؛ دارقطنی، سنن الدارقطنی، ج ۲، ص ۸۹، ش ۱؛ ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۲، ص ۹۳، ش ۱۵۵۶؛ نسائی، السنن الکبری، ج ۲، ص ۲۸۰، ش ۳۴۳۱، ص ۲۸۱، ش ۳۴۳۴ و ج ۳، ص ۴، ش ۴۲۹۹، و ۴۳۰۰؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۱، ص ۱۹، ش ۱۱۷، ص ۳۵، ش ۲۳۹، ص ۴۷، ش ۳۳۵ و ج ۲، ص ۵۲۸، ش ۱۰۸۵۲؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۳، ص ۳۲۲، ش ۱۳۸۸؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۴، ص ۲۳۱، زرقانی، شرح الزرقانی، ج ۲، ص ۱۷۰؛ زیلعی، نصب الرایه، ج ۳، ص ۳۷۹؛ شافعی، الام، ج ۲، ص ۸۲ و ج ۴، ص ۲۰۵؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۴، ص ۱۷۵ ـ م.

۳. ابیاتی است از بحر طویل:

الا فاصحبینا قبل نائرة الفجر — لعل المنایا قریب ولاندری

اطعنا رسول الله ما کان بیننا — فیا عجبا ما بال ملك ابی‌بکر

←

فصل دوم: پیکار با سرکشان و مخالفان

اگر گروهی از مسلمانان سرکشی کنند و با آنچه خواست جماعت است مخالفت ورزند و مذهبی بدعت‌گذارند و راه خود از این طریق از دیگران جدا سازند، چنانچه بدین اقدام از ظاهر فرمانبری از امام روی برنتافته یا به سرزمینی جدای از سرزمین مسلمانان پناه نجسته باشند و افرادی پراکنده از یکدیگر و سازمان نایافته باشند که دست قدرت مسلمانان بدیشان می‌رسد و از زیر چتر حاکمیت بیرون نیستند، به حال خویش رها می‌شوند و با آنان پیکار نمی‌شود و در همهٔ حقوق و تکالیف و حدودی که دارند یا بر آنان لازم است، همان احکام عدالت بر آن‌ها جاری می‌گردد. گروهی از خوارج به واسطهٔ داشتن نظری مخالف با نظر علی بن ابی‌طالب﷓ در برابر او قامت آراستند و در حالی که او بر منبر بود و خطبه‌ای ایراد می‌کرد به او گفتند: «هیچ حکمی جز برای خداوند نیست». امام علی﵇ فرمود:

«سخن حقی است که باطلی بدان اراده شده است. شما را بر ما سه چیز است: شما را از مساجد خدا و از این که در آن یاد خدا کنید باز نداریم، جنگ بر ضد شما را نیاغازیم و تا زمانی که دست‌هایتان با دستان ماست شما را از اموال عمومی محروم نداریم»[1].

اگر این سرکشان عقاید خویش را آشکار دارند و در عین حال با «اهل عدل»[2] آمیزش نیز داشته باشند، امام نادرستی اعتقاد آنان و بطلان بدعتی را که بنیاد نهاده‌اند برایشان روشن می‌سازد تا بدین سان به آن عقیده که حق است باز گردند و با جماعت همراه شوند. برای امام این نیز جایز است که کسانی از این سرکشان را که به فساد تظاهر می‌کنند، از باب تأدیب و به هدف بازداشتن، تعزیر کند، هر چند حق ندارد در کیفر آنان از این مرز فراتر رود و کار را به کیفر قتل یا حد برساند. از پیامبر خداﷺ روایت شده است که فرمود:

«خون هیچ مسلمانی حلال نیست مگر به یکی از این سه: کفری پس از ایمان، یا

← فان الذی سالوکم فمنعتموا — فکالتمر او احلی الیهم من التمر
سنمنعکم ما کان فینا بقیه — کرام علی العزاء فی ساعة العسر

ابیات و نیز ماجرا را بنگرید در: بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۸، ص ۱۷۸؛ شافعی، الام، ج ۴، ص ۲۱۵؛ ابن هشام، السیرة النبویة، ج ۳، ص ۲۸۹ ـ م.

۱ . «کلمة حق ارید بها باطل؛ لکم علینا ثلاث: لانمنعکم مساجد الله ان تذکروا فیها اسم الله و لانبدؤکم بقتال ولانمنعکم الفیء ما دامت ایدیکم معنا». بنگرید به: ابن کثیر، البدایة والنهایه، ج ۷، ص ۲۸۲؛ ابن اثیر، الکامل، ج ۳، ص ۲۱۳ ـ م.

۲ . مقصود نگارنده از اهل عدل، عامه مردم و معتقدان به عقیدهٔ عمومی مسلمانان در مناطقی است که در زیر حاکمیت امام قرار دارد ـ م.

زنایی پس از احصان و یا کشتن انسانی بی‌آن که قصاص کشتن کس دیگر باشد...»[۱].

اگر گروهی که سرکشی کرده‌اند از اهل عدل فاصله گیرند و در سرزمینی دیگر مستقر شوند که در آن از آمیزش با جماعت یا همان مردمی که بر عقیدهٔ عمومی جامعه‌اند جدا می‌شوند، تا آن زمان که از پرداخت هیچ حقی امتناع نورزند و از طاعت بیرون نروند با آنان پیکار نمی‌شود. برای نمونه، در نهروان، گروهی از خوارج راه خود را از علی علیه السلام جدا کردند، اما او بر آنان فرمانروایی گمارد و آنان مدتی در زیر فرمان وی بودند و وی نیز با ایشان آتش‌بس داشت، تا آن که وی را به قتل رساندند. علی علیه السلام پیکی نزد آنان روانه داشت که قاتل او را به من تسلیم کنید. اما آنان خودداری ورزیدند و گفتند: ما همه قاتلان اوییم. فرمود: پس همهٔ خویش را به من تسلیم کنید تا از شما بکشم. آن گاه به پیکارشان روانه شد و بیشتر آن‌ها را کشت.

اما در صورتی که این گروه سرکش از طاعت امام بیرون روند، از پرداخت حقوقی که بر آنان هست خودداری ورزند و خود مستقلا به گردآوری اموال و اجرای احکام پردازند، چنانچه با وجود این، برای خود پیشوایی بر کرسی ننشانده و رهبری برنگزیده باشند، اموالی که گردآورده‌اند غصب است و موجب برائت ذمهٔ هیچ یک از پرداخت کنندگان نمی‌شود و احکامی هم که اجرا کرده‌اند مردود است و ثبوت هیچ حقی را ایجاب نمی‌کند. ولی چنانچه

---

۱. «لا یحل دم امریء مسلم الا باحدی ثلاث: کفر بعد ایمان او زنا بعد احصان او قتل نفس بغیر نفس». این مضمون با عبارت‌هایی متفاوت در منابع مختلف اهل‌سنت آمده است. از آن جمله بنگرید به: مسلم، صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۰۲، ش ۱۶۷۶ و ص ۱۳۰۳، ش ۱۶۷۷ مکرر؛ بخاری، صحیح البخاری، ج ۶، ص ۲۵۲۱، ش ۶۴۸۴؛ ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۱۰، ص ۲۵۶، ش ۴۴۰۷، ص ۲۵۷، ش ۴۴۰۸، ج ۱۳، ص ۳۱۵، ش ۵۹۷۶ و ص ۳۱۶، ش ۵۹۷۷؛ حاکم، المستدرک علی الصحیحین، ج ۴، ص ۳۹۰، ش ۸۰۲۸، ص ۳۹۳، ش ۸۰۴۱، ص ۳۹۴، ش ۸۰۴۲، ص ۸۰۴، ش ۸۰۹۵؛ ترمذی، سنن الترمذی، ج ۴، ص ۱۹، ش ۱۴۰۲، ص ۴۸، ش ۱۴۴۴ و ص ۴۶۰، ش ۲۱۵۸؛ دارمی، سنن الدارمی، ج ۲، ص ۲۲۵، ش ۲۲۹۷ (همین عبارت یکی از نزدیک‌ترین متون به عبارتی است که ماوردی آورده است؛ چه، در این متن آمده است: «لایحل دم امریء مسلم الاباحدی ثلاث بکفر بعد ایمان او بزنا بعد احصان او یقتل نفسا بغیر نفس فیقتل»)، ص ۲۲۶، ش ۲۲۹۸ و ص ۲۸۸، ش ۲۴۴۷؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۸، ص ۱۸، ۱۹، ۲۵، ۱۸۳، ۱۸۸، ۱۹۴، ۲۰۲، ۲۱۳ و ۲۸۳؛ دارقطنی، سنن الدارقطنی، ج ۳، ص ۸۲، ش ۴ و ص ۸۳، ش ۶؛ شافعی، مسند الشافعی، ص ۱۶۴؛ ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۴، ص ۱۲۵، ش ۴۳۵۲ (این متن با آنچه ماوردی آورده است تفاوت بسیار اندکی دارد و چنین است: «لایحل دم امریء مسلم الا باحدی ثلاث کفر بعد اسلام او زنا بعد احصان او قتل نفس بغیر نفس»)؛ نسائی، السنن الکبری، ج ۲، ص ۲۹۱، ش ۳۴۷۹ و ص ۲۹۲، ش ۳۴۸۲؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۸۴۷، ش ۲۵۳۳ و منابعی دیگر. شرح این حدیث را نیز بنگرید در: ابن حجر، فتح الباری، ج ۱۲، ص ۲۴۰؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۴، ص ۲۴۱ (متن این منبع عینا با آنچه ماوردی آورده است مطابقت دارد)؛ عظیم‌آبادی، عون المعبود، ج ۱۲، ص ۵؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۴، ص ۵۴۷ و ج ۶، ص ۳۱۰ و ۳۱۱؛ نووی، شرح النووی، ج ۱۱، ص ۱۶۴ و پس از آن؛ سیوطی، شرح سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۱۸۵؛ زیلعی، نصب الرایه، ج ۳، ص ۳۱۷ و ۳۱۸؛ شافعی، الام، ج ۴، ص ۲۲۳ و ۲۲۴ ـ م.

برای خود پیشوایی برگزیده باشند و به فرمان او آن اموال شرعی [عمدتاً زکات] را گردآورند و به امر او احکام را اجرا کنند، نه احکامشان مردود است و نه اموالی که گردآورده‌اند از آنان مطالبه می‌شود. اما در هر یک از این دو وضعیت یاد شده با آنان پیکار می‌شود تا از جدایی‌طلبی دست بردارند و به فرمانبری بازگردند. خداوند ـ تعالی ـ فرموده است: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[1].

در این آیه در تفسیر: ﴿فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ﴾ دو احتمال وجود دارد: نخست آن که طایفه‌ای با تجاوز از حدود مقرر در جنگ، بغی کرده باشند و دوم آن که با روی برتافتن از صلح سرکشی کرده باشند.

مقصود از ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبغِي﴾ نیز جنگ به شمشیر است بدان هدف که از سرکشی بازداشته و از مخالفت دور داشته شوند.

در عبارت ﴿حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾ نیز دو احتمال است: نخست آن که، چنان که سعید بن جبیر گوید، تا به صلحی که خداوند بدان فرمان داده است باز گردند؛ و دوم آن که، چنان که قتاده گوید، در حقوق و تکالیفی که دارند به کتاب خدا تن دهند.

﴿فَإِنْ فَاءَتْ﴾ یعنی اگر از سرکشی دست بداشتند،ث ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدلِ﴾ میانشان صلاح آورید. اما این که مقصود از عدل چیست در آن دو احتمال وجود دارد: نخست آن که مقصود حق است و دیگری آن که مقصود کتاب خداست.[2]

به هر روی، چون امام فرماندهی را برای جنگ با سرکشانی که از پرداخت حقوق لازم بر آنان خودداری می‌ورزند بگمارد، وی پیش از آغاز جنگ با آنان بدیشان هشدار می‌دهد و حجت را بر آن‌ها تمام می‌کند و پس از آن اگر همچنان بر سرکشی پافشاری داشته باشند به پیکار رو در روی آشکار با آن‌ها می‌پردازد و غافلگیرانه و شبانگاه بر آنان حمله نمی‌برد.

جنگ با این کسان در هشت نکته با پیکار با مشرکان و مرتدان تفاوت می‌یابد:

نکتهٔ نخست آن که هدف از پیکار با این گروه، بازداشتن آنان از سرکشی و مخالفت است،

---

۱. حجرات / ۹: اگر دو دسته از مسلمانان با یکدیگر به کارزار برخاستند باید میان آن دو آشتی آورید. پس اگر یکی به دیگری تجاوز مسلحانه کرد باید با آن که تجاوز کرده است بجنگید تا به حکم خدا بازگشت کند. پس چون بازگشت کرد، میان آن دو را با عدالت به آشتی آورید و داد کنید که خداوند دادگران را دوست دارد.

۲. برای آگاهی بیشتر بنگرید به: قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۶، ص ۳۱۵ و پس از آن؛ طبری، تفسیر الطبری، ج ۲۶، ص ۱۲۷ و پس از آن؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۴، ص ۲۱۲ و پس از آن؛ شافعی، احکام القرآن، ج ۱، ص ۲۸۹ و پس از آن؛ همو، الام، ج ۴، ص ۲۱۴ و پس از آن ـ م.

نه آن که از آغاز، هدف کشتن آنان باشد، در حالی که در پیکار با مشرکان و مرتدان، جایز است که از همان آغاز، هدف از پیکار، کشتن آنان باشد.

نکتهٔ دوم آن که در برخورد با این گروه، تنها زمانی که در حال جنگ باشند پیکار می‌شود و زمانی که پشت کنند و در حال فرار باشند از آنان دست برداشته می‌شود، در حالی که در پیکار با مرتدان و اهل حرب، جنگیدن با آنان هم در حالی که روی به میدان دارند جایز است و هم در حالی که پشت کرده‌اند و می‌گریزند.

نکتهٔ سوم آن که کسانی از این طایفه که در پیکار زخم برداشته‌اند به قتل نمی‌رسند، هر چند ممکن است چنین کاری در برخورد با مجروحان سپاه مشرکان و مرتدان جایز باشد. علی‌ؑ در نبرد جمل فرمود که صلازنند: هلا! نه کسی را که پشت کرده است تعقیب کنید و نه بر کسی که زخمی شده است نیزهٔ مرگ وارد آورید.

نکتهٔ چهارم آن که اسیران این طایفه به قتل نمی‌رسند، هر چند اسیران مشرکان و مرتدان کشته شوند. دربارهٔ کسانی از این طایفه هم که اسیر شده‌اند بسته به وضعیتی که دارند عمل می‌شود: هر کس دربارهٔ وی این اطمینان وجود داشته باشد که به جنگ باز نمی‌گردد آزاد می‌شود و هر کس نسبت به وی چنین اطمینانی نیست تا پایان جنگ در بازداشت می‌ماند و پس از آن آزاد می‌شود. نگه داشتن چنین کسی در بازداشت، پس از پایان جنگ جایز نیست. حجاج بن یوسف یکی از یاران قطری بن فجاءه را به سبب آشنایی پیشینی که با او داشت آزاد کرد. پس قطری بدان کس گفت: به جنگ حجاج دشمن خدا باز گرد. اما او گفت: هرگز! او کسی را به زنجیر بردگی خویش کشاند که خود آزادش کرد و کسی را به بردگی خویش درآورد که از اسارتش رهاند. پس اشعاری این گونه بر زبان آورد:

آیا با سیطره حجاج بجنگم، آن هم با دستی که اقرار می‌کند وابستهٔ اوست؟

در چنین صورتی من نماد نیرنگ و کسی هستم که حیله‌هایش بر زشت‌ترین رفتارهایش گواهی می‌دهد.

آن‌گاه که در پیکار، با او رویاروی شوم و آن زمان که کردارهای پسندیده او حجتی بر من باشد چه با او توانم گفت؟

آیا توانم گفت که او بر من ستم ورزیده و نامهربانی کرده است؟ نه، چرا که در این صورت من سزامندترین کسی هستم که رواست حکمرانان بر او ستم رانند.

و آن گاه مردمان در روزگاران خواهند گفت: کسانی در مزرع من نهال نیکوکاری

کاشتند، اما این نهال منّت میوهٔ تلخ حنظل به بار نشاند[۱].

نکتهٔ پنجم آن که نه اموال این طایفه به غنیمت گرفته می‌شود و نه زنان و کودکانشان به تصرف در می‌آیند. از پیامبر خدا ﷺ روایت شده است که فرمود:

«دارالاسلام آنچه را در آن است امنیت می‌دهد و دارالشرک آنچه را در آن است مباح می‌دارد»[۲].

نکتهٔ ششم آن که در پیکار با این طایفه از یاری هیچ مشرکی که با مسلمانان قرارداد صلح دارد و نیز از یاری هیچ کافری ذمی بهره جسته نمی‌شود، هر چند بهره‌جستن از یاریِ یادشدگان در پیکار با اهل حرب و مرتدان جایز باشد.

نکتهٔ هفتم آن که نه می‌توان با این طایفه قرارداد آتش بس منعقد ساخت و نه می‌توان با پرداخت مالی از سوی آنان با ایشان مسالمت کرد. از همین روی، اگر فرمانده با این طایفه قرارداد آتش بس بندد، پایبندی به آتش‌بس در مدت یادشده در قرارداد لازم نیست و اگر هم توان کافی برای رویارویی با آنان نداشته باشد، تنها آن اندازه که چنین توانی بـه دست آورد صبر می‌کند. همچنین، اگر در ازای دریافت مالی با آنان بنای مسالمت نهاده باشد این قرارداد باطل است و دربارهٔ مالی هم که از آنان ستانده است باید نگریست: اگر این مال عنوان خمس یا زکات داشته است به آنان باز پس داده نمی‌شود و آنچه به عنوان خمس یا «فیء» از آنان ستانده شده به مصرف سزامندانش خواهد رسید و آنچه هم به عنوان زکات دریافت شده است به مصرف نیازمندان می‌رسد. اگر آن مال از اموال شخصی و خالص آنان بوده است تملک آن از سوی فرمانده مسلمانان جایز نیست و واجب است بدیشان باز گردانده شود.

نکتهٔ هشتم آن که در پیکار با این طایفه، نه عراده نصب می‌شود، نه خانه‌هایشان آتش زده می‌شود و نه درختان و نخلستان‌هایشان بریده می‌شود؛ چرا که سرزمین آنـان بـه هـر روی دارالاسلام است و همین عنوان، مستلزم امنیت آن سرزمین است، هر چند ساکنانش سرکشی

---

۱. ابیاتی است از بحر کامل:

أأقاتل الحجاج عن سلطانه / بيد تقر بانها مولاته
انی اذا لاخو الزيارة والذی / شهدت باقبح فعله غدراته
ماذا اقول اذا برزت ازاءه / في الصف واحتجت له فعلاته
أأقول جار علی لا انی اذا / لَاَحق من جارت عليه وُلاته
وتحدث الاقوام ان صنائعا / غرست لدیّ فحنظلت نخلاته

ماجرا و نیز ابیات شعر را بنگرید در: ابشیهی، المستطرف، ج ۱، ص ۵۰۹؛ جرجانی، دلائل الاعجاز، ج ۱، ص ۳۶۲ ـ م.

۲. «منعت دارالاسلام مافيها و اباحت دارالشرک مافيها». چنین حدیثی را در منابع نیافتم ـ م.

کرده باشند. البته، اگر طایفهٔ سرکشان اهل عدل را محاصره کرده باشند و بیم صدمه رساندن از سوی آنان باشد، برای مسلمانانِ راست‌کیش جایز است از هر راه که می‌توانند، اعم از کشتن یا نصب عراده بر ضد آنان، از خود دفاع کنند؛ چه، هنگامی که کسانی قصد جان مسلمانی کنند، برای آن مسلمان جایز است در صورتی که دفع آن مهاجم یا مهاجمان جز به کشتنش امکانپذیر نباشد، آنان را بکشد.

این که از چهارپایان یا سلاح‌های به تصرف درآمده از سرکشان بهره‌جسته شود یا آنان خود [پس از اسارت] در پیکار به کارگرفته شوند جایز نیست، و خواه در هنگامهٔ پیکار و خواه پس از آن، باید از چنین کاری خودداری ورزید. اما ابوحنیفه گفته است، تا هنگامی که جنگ در جریان باشد جایز است از چهارپایان و از سلاح‌های این طایفه در پیکار با آنان بهره جسته شود. این در حالی است که پیامبر خدا ﷺ فرموده است:

«مال هر کس تنها به خرسندی خاطر او، بر دیگران حلال می‌شود»[1].

بدین سان، هنگامی که جنگ به پایان رسد و مسلمانان اموالی از این طایفه در اختیار داشته باشند، این اموال بدیشان بازگردانده می‌شود و آنچه نیز از میان رفته است، اگر در غیر جنگ از میان رفته باشد، خسارتش بر عهده کسی است که آن را تلف کرده است و اگر در گیرودار جنگ از میان رفته باشد، خواه خسارتی جانی باشد و خواه خسارتهای مالی، هدررفته محسوب می‌شود و موجب ضمان نیست. خسارتی که سرکشان بیرون از کارزار به مسلمانان وارد آورده باشند موجب ضمان بر آنان است، خواه این خسارت جانی باشد و خواه مالی. در باره وجوب ضمانِ آنچه در گیرو دار جنگ نیز از میان برده باشند اختلاف است و دو عقیده وجود دارد: نخست آن که این خسارت نیز هدر محسوب می‌شود و موجب ضمان نیست، و دوم آن که ضمان آن بر سرکشان است؛ چرا که نافرمانی نه موجب ابطال حق می‌شود و نه سبب از میان رفتن ضمان و تعهد. بنابر این، ضمان خسارت جانی در حالت عمد قصاص و در حالت سهو دیه است.

---

۱. «لایحل مال امرىء مسلم الا بطیب نفس منه». حدیث را بنگرید در: بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۶، ص ۱۰۰، ش ۱۱۳۲۵ و ج ۸، ص ۱۸۲؛ همو، شعب الایمان، ج ۴، ص ۳۸۷، ش ۵۴۹۲؛ دارقطنی، سنن الدارقطنی، ج ۳، ص ۲۶، ش ۹۱؛ ابویعلی، مسند ابی یعلی، ج ۳، ص ۱۴۰، ش ۱۵۷۰؛ دیلمی، الفردوس، ج ۵، ص ۱۱۰، ش ۷۶۳۵؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۵، ص ۷۲؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۳، ص ۲۶۵؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۱۰، ص ۲۲۲، ۲۲۵ و ۲۳۱، ج ۱۳، ص ۱۳۲ و ج ۱۴، ص ۲۰۶؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۳، ص ۵۶ و ج ۴، ص ۴۸۹؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۳، ص ۱۴۶؛ ابن حجر، تلخیص الحبیر، ج ۳، ص ۴۵؛ زیلعی، نصب الرایه، ج ۴، ص ۱۶۹؛ کحلانی، سبل السلام، ج ۳، ص ۵۶، ۵۹، ۶۰ و ۲۶۰ و ج ۴، ص ۲۴؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۵، ص ۳۶۶، ۳۷۹ و ۳۸۶ ـ م.

کشتگان طایفه سرکش غسل داده می‌شوند و بر آنان نماز گزارده می‌شود. اما ابوحنیفه از باب کیفر دادن سرکشان نماز بر آنان را ممنوع دانسته است. این در حالی است که در دنیا بر مرده کیفری نیست و پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نیز فرموده است:

«بر امتم شستن مردگانشان و نماز خواندن بر آنان واجب شده است»[1].

اما در بارهٔ غسل دادن کشتگان مسلمانان راست‌کیش در صحنهٔ پیکار و نماز خواندن بر آنان دو دیدگاه وجود دارد: نخست آن که به عنوان گرامیداشت و بزرگداشت و به سان شهیدان پیکار با مشرکان، این کشتگان نیز نه غسل داده می‌شوند و نه بر آنان نماز گزارده می‌شود؛ دوم آن که غسل داده می‌شوند و بر آنان نمازگزارده می‌شود، هر چند از سر ستم و به دست سرکشان به قتل رسیده باشند. [گواه آن که] مسلمانان بر عمر و عثمان نمازگزاردند و پس از آن بر علی علیه السلام نیز نماز گزارده شد، در حالی که اینان همه به ستم و تجاوز کشته شده بودند.

انسان سرکشی که مسلمانی راست‌کیش را کشته باشد یا بر عکس مسلمانی راست‌کیش که سرکشی را کشته باشد از همدیگر ارث نمی‌برند، به استناد این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمود:

«قاتل ارث نمی‌برد»[2].

اما ابوحنیفه در همین مسأله گفته است: راست کیش را از آن روی که بر حق است وارث سرکش می‌دانم، ولی سرکش را از آن روی که بر باطل است وارث راست‌کیش نمی‌شمارم. ابویوسف هم گفته است: هر یک از آن‌ها را از یکدیگر ارث‌بر می‌دانم؛ زیرا هر کدام در قتل دیگری به تأویل و توجیهی دست یازیده است.

اگر بازرگانان اهل ذمه به عشّار (ساویستان) طایفهٔ سرکش برخورد کنند و او از آنان ده یک ستاند و سپس راست‌کیشان هم بدین بازرگانان برخورند، دیگر بار از آنان عشر ستانده شود، و آنچه پیشتر پرداخته‌اند کفایت نکند، امّا زکات این گونه نیست؛ چرا که این بازرگانان به اختیار خود به قلمرو طایفهٔ سرکش رفته‌اند، در حالی که زکات با توسل به زور از کسانی که

---

۱. «فرض علی امتی غسل موتاها والصلاة علیهم». این حدیث را تنها در منابع شیعی یافتم. بنگرید به: محدث نوری، مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۱۶۵، ۲۸۶ و ۲۹۳؛ ابن ابی جمهور، عوالی اللئالی، ج ۲، ص ۲۲۲ ـ م.

۲. «القاتل لایرث». این حدیث را بنگرید در: دارمی، سنن الدارمی، ج ۲، ص ۴۷۹، ش ۳۰۸۳؛ کنانی، مصباح الزجاجه، ج ۳، ص ۱۲۶؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۸۸۳، ش ۲۶۴۵؛ ابن ابی شیبه، مصنف ابن ابی شیبه، ج ۶، ص ۲۷۹، ش ۳۱۰۳۹۴؛ طحاوی، شرح معانی الآثار، ج ۳، ص ۲۶۶؛ ابویوسف، الآثار، ص ۱۶۱، ش ۷۳۶؛ دیلمی، الفردوس، ج ۳، ص ۲۳۴، ش ۴۶۹۲؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۲۳، ص ۴۴۳؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۶، ص ۲۴۲؛ مناوی، فیض القدیر، خ ۴، ص ۵۳۲؛ ابن حجر، تلخیص الحبیر، ج ۳، ص ۸۵؛ زیلعی، نصب الرایه، ج ۴، ص ۳۲۸؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۶، ص ۱۹۴ ـ م.

به‌طور طبیعی در قلمرو آنان سکونت دارند ستانده شده است.
در صورتی که سرکشان در دوره تمرّد کاری انجام دهند که موجب حد است در لزوم اجرای این حد بر آنان، پس از سلطه یافتن بر آن‌ها، دو احتمال وجود دارد.

فصل سوم: پیکار با شورشیان و راهزنانی که از دسترس دورند

اگر گروهی از تبهکاران بر این گرد هم آیند که آشکارا سلاح بر کشند، راهزنی کنند، اموال مردم به چپاول برند، مردم را بکشند و راه بر رهگذران ببندند، «محارب»هایی هستند که خداوند دربارهٔ آنان فرموده است:
﴿اِنَّما جَزاءُ الَّذينَ يُحارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَساداً اَنْ يُقَتَّلُوا اَوْيُصَلَّبُوا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْديهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ اَوْ يُنْفَوْامِنَ الْاَرْضِ﴾[1].
فقیهان دربارهٔ احکام بر آمده از این آیه اختلاف ورزیده و سه دیدگاه اختیار کرده‌اند:
دیدگاه نخست آن که امام و کسانی که به نیابت از او فرماندهی پیکار را در کف گرفته‌اند، حق دارند میان این که بکُشند و بر صلیب نکشَند، یا بکشند و بر صلیب بکشند، یا دستان و پاهای آنان را بر عکس یکدیگر ببرند و یا آنان را به جایی دورتر از سرزمین اصلی خود برانند، یکی را برگزینند. این دیدگاه سعید بن مسیب، مجاهد، عطاء و ابراهیم نخعی است.
دیدگاه دوم آن که از میان این محاربان هر کس دارای اندیشه و تدبیر باشد، امام او را می‌کشد و از او نمی‌گذرد، هر کس دارای توان بدنی و جنگاوری باشد، امام دست و پای او را بر عکس همدیگر می‌برد و هر کس نه دارای اندیشه و تدبیر و نه دارای توان بدنی و جنگاوری باشد امام او را تعزیر می‌کند و به زندان می‌افکند. این دیدگاه مالک بن انس و گروهی از فقیهان مدینه است که کیفرهای یادشده در آیه را، بر حسب تفاوت ویژگی‌ها یا توانمندی‌های محاربان در تسلسل و ترتیبی ویژه جای داده‌اند.
دیدگاه سوم آن است که ترتیب میان کیفرها، نه به تفاوت در ویژگی‌ها، بلکه تنها بسته به تفاوت در توانمندی‌ها و کارهای محاربان است، بدین سان آن که کسانی را کشته و اموالشان ستانده است کشته می‌شود و بر صلیب کشیده می‌شود، آن که کشته ولی مالی نستانده است تنها به قتل می‌رسد و بر صلیب کشیده نمی‌شود، آن که تنها اموالی ستانده ولی کسی را نکشته است،

---

۱. مائده / ۳۳: جز این نیست که کیفر کسانی که با خدا و پیامبرش می‌جنگند و در زمین راه تباهی می‌جویند، این است که کشته شوند یا به دار آویخته شوند یا دست و پایشان بر عکس یکدیگر بریده شود یا از زمین رانده شوند.

دست و پای او بر عکس یکدیگر بریده می‌شود و آن که تنها سیاهی اردوی محاربان شده و در دل مردم ترس و وحشت افکنده ولی نه کسی کشته و نه مالی ستانده، تعزیر می‌شود و به کیفر قتل یا قطع دست و پا نمی‌رسد. این دیدگاه ابن عباس، حسن بصری، قتاده، سدّی و همین مذهب شافعی‌﷫ است. اما در این میان، ابوحنیفه گفته است: اگر آنان هم کسانی کشته و هم مالی ستانده باشند امام مجاز است که آنان را بکشد و سپس به صلیب کشد یا دست و پایشان بر عکس یکدیگر ببرد و پس از آن ایشان را بکشد، و آن کس هم که تنها سیاهی اردویشان بوده و ترس و وحشت ایجاد کرده است حکمی به‌سان حکم دیگران دارد.

اما در بارهٔ عبارت ﴿اَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ﴾ مفسران اختلاف ورزیده و چهار تفسیر را مطرح کرده‌اند.

تفسیر نخست آن که مقصود راندن آنان از سرزمین اسلام به سرزمین شرک است. این دیدگاهی است که مالک بن انس، حسن بصری، قتاده و زهری اختیار کرده‌اند.

تفسیر دوم آن که مقصود راندن آنان از یک شهر به شهری دیگر است. این دیدگاه عمربن عبدالعزیز و سعید بن جبیر است.

تفسیر سوم آن که مقصود زندانی کردن است، چنان که ابوحنیفه و مالک گفته‌اند:

تفسیر چهارم نیز آن که مقصود این است که آنان نخست، برای اجرای حد فراخوانده می‌شوند، سپس به تبعیدشان می‌فرستند. این هم نظری است که ابن عباس و شافعی برگزیده‌اند.

در بارهٔ آیه ﴿اِلاَّ الَّذِینَ تابُوا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوا عَلَیْهِمْ﴾[1] نیز نزد مفسران شش تفسیر وجود دارد:

نخست آن که این آیه دربارهٔ محاربان مفسدی از اهل کفر است، آن گاه که از شرک توبه کنند و به اسلام بگروند. اما در بارهٔ مسلمانان، توبهٔ آنان نه حدی را از آنان ساقط می‌کند و نه حقی را. این دیدگاه ابن عباس، حسن بصری، مجاهد و قتاده است.

دوم آن که این آیه دربارهٔ محاربان مسلمانی است که پیش از چیرگی یافتن بر آنان، به استناد امانی که امام بدیشان دهد توبه کنند، اما آن که بدون اعطای امان به وی توبه کرده باشد، توبه‌اش نه موجب سقوط حدی از اوست و نه زمینهٔ سقوط حقی. این دیدگاه علی بن ابی‌طالب‌علیه‌السلام ـ خدای روی او را سفید بدارد ـ و نیز شعبی است.

سوم آن که آیه دربارهٔ کسانی از مسلمانان نازل شده است که پس از پیوستن به دارالحرب

---

۱. مائده / ۳۴: مگر کسانی که پیش از این که بر آنان دست یابید توبه کنند.

و پیش از آن که مسلمانان به او دست یابند [به دارالاسلام] باز گردد و توبه کند. این نظری است که عروة بن زبیر اختیار کرده است.

چهارم آن که آیه دربارهٔ کسانی است که در دارالاسلام از امنیت برخوردار بوده، پیش از دست یافتن به آنان توبه کرده‌اند و از این روی کیفر از آنان ساقط می‌شود. اما چنانچه کسانی از امنیت دارالاسلام برخوردار نبوده باشند کیفر از آنان ساقط نمی‌شود. این عقیدهٔ ابن عمر، ربیعه و حکم بن عیینه است.

پنجم آن که اگر محارب قبل از دست یافتن به او توبه کند، هر چند در امنیت دارالاسلام نیز نباشد، همهٔ حدود از او ساقط می‌شود، اما این توبه هیچ موجب ساقط شدن حق الناس نیست. این دیدگاهی است که شافعی اختیار کرده است.

ششم آن که توبهٔ محارب پیش از دست یافتن به او، همهٔ حقوق و حدود را از او ساقط می‌کند، مگر آن جا که جان انسانی در میان باشد. این نظری است که مالک بن انس بدان گراییده است.

این احکام فقهی برآمده از آیه و اختلاف نظر مفسران در این باره است. از این که بگذریم، دربارهٔ محاربان می‌گوییم: اگر آنان همچنان بر شورش و نافرمانی پایداری ورزند، با آنان به سان سرکشان پیکار شود. پیکار با این دو طایفه از هر نظر همانند است و تنها در پنج نکته تفاوت می‌یابد:

نخست آن که جنگ با محاربان بدان هدف که حقوق از ایشان استیفا شود در همه حال جایز است، خواه در حال نبرد و رو به میدان باشند و خواه پشت کرده باشند، اما تعقیب کسانی از شورشیان و مخالفان که از پیکار گریخته باشند جایز نیست.

دوم آن که در نبرد با این طایفه جایز است از همان آغاز، قصد کشتن کسانی شود که دست به کشتن زده‌اند، در حالی که چنین قصدی در پیکار با سرکشان از همان آغاز جایز نیست.

سوم آن که محاربان بر خلاف شورشگران، در برابر همهٔ خسارت‌های جانی و مالی‌ای که وارد آورده‌اند بازخواست می‌شوند.

چهارم آن که جایز است کسانی از محاربان که به اسارت در آمده‌اند، به هدف روشن شدن وضعشان به زندان سپرده شوند، هر چند چنین رفتاری دربارهٔ سرکشان جایز نباشد.

پنجم آن که آنچه محاربان از اموال خراج به عنوان زکات از مردم ستانده باشند، حکم چیزهایی دارد که چپاول و غارت شده است و به همین سبب هیچ تکلیفی را از بدهکاران

خراج و زکات ساقط نمی‌کند و در نتیجه، جبران خسارت بر آنان لازم است.

باری، چنانچه قلمرو فرماندهی کسی که به پیکار با شورشیان گمارده شده است، تنها به همین پیکار محدود باشد، پس از دست یافتن به آنان، حق ندارد بر آن‌ها حدی اجرا یا حقی را از آن‌ها استیفا کند، بلکه باید آنان را نزد امام برد تا او خود به اجرای حد بر آن‌ها و استیفای حقوق لازم از ایشان فرمان دهد. اما چنانچه قلمرو ولایت این فرمانده فراگیر باشد و افزون بر پیکار، اجرای حد و استیفای حقوق از آن‌ها را نیز در بر گیرد، ناگزیر می‌بایست از دانش و عدالت برخوردار باشد تا در حدی که اجرا می‌کند یا حقی که استیفا می‌کند داوری‌اش نافذ باشد.

در چنین صورتی، آن فرمانده به یکی از این دو طریق، وضعیت آن محاربان را روشن می‌سازد: یا از رهگذر اقرار داوطلبانهٔ آنان بدون زدن یا واداشتن، و یا از رهگذر تحقق بیّنه عادل بر ضد کسی که منکر است.

هنگامی که این فرمانده از یکی از دو طریق پیشگفته، جنایت‌های هر یک از آن شورشیان را احراز کند، دربارهٔ کیفر آنان بسته به اوضاع حکم می‌دهد:

هر یک از آنان را که هم مرتکب قتل شده و هم اموالی غارت کرده است به قتل می‌رساند و سپس به صلیب می‌کشد. در این مسأله مالک گفته است: چنین کسی زنده به صلیب کشیده می‌شود و سپس آن اندازه نیزه در بدنش فرو می‌برند که بمیرد. اجرای این کیفر مرگ قطعی است و گذشت از آن جایز نیست و حتی اگر ولیّ دم از حق خود بگذرد این عفو بی‌اثر است. این مجرم سه روز بردار می‌ماند و از این مدت تجاوز نمی‌شود و پس از پایان مدت، او را به زیر می‌آورند.

ـ هر کدام از آنان که مالی غارت نکرده و تنها کسی یا کسانی را کشته باشد، فرمانده او را می‌کشد و بی آن که به صلیب بکشد جنازه او را غسل می‌دهد و بر او نماز هم می‌خواند. مالک در این مسأله گفته است، باید کسی دیگر جز آن که حکم قتل او را صادر کرده است بر او نماز بخواند.

ـ هر کدام از آنان که تنها اموالی را به غارت برده اما کسی را نکشته باشد، به بریده شدن دست و پا محکوم می‌شود و دست راست او به کیفر سرقت و پای چپ او به کیفر گردن افرازی آشکار بریده می‌شود.

ـ هر کدام از آنان که تنها زخم‌هایی به دیگران رسانده ولی نه کسی را کشته و نه مالی

ستانده است در صورتی که آن زخم‌ها از نوعی باشد که در آن‌ها قصاص وجـود دارد از او قصاص می‌شود. البته، در این که آیا قصاص در زخم‌ها قطعی است یا نه، دو دیـدگاه وجـود دارد: نخست آن که قصاص در این مورد نـیز هـمانند مـحکومیت بـه مـرگ قـطعی است و بخشایش نسبت به آن جایز نیست و دوم آن که این قصاص به انتخاب کسی که استحقاقش را دارد وابسته است، یعنی به مطالبهٔ او لازم می‌شود و به عفو او ساقط می‌شود. اما در صورتی که آن زخم‌ها از نوع زخم‌هایی باشد که معمولاً قصاص در آن‌ها جریان نمی‌یابد، چنانچه کسی که جنایت بر او واقع شده خواستار دیه باشد پرداخت دیه به او لازم است و چنانچه او بگذرد، این دیه ساقط می‌شود.

ـ هر کدام از آنان هم که فقط سیاهی اردوی محاربان بوده یا تنها ترس و وحشت ایجاد کرده و نه مباشر قتل و جرحی شده و نه مالی ستانده است تنها از باب تـأدیب و بـه هـدف بازداشتن، تعزیر می‌شود. زندانی کردن چنین کسی نیز جایز است؛ زیرا بازداشت کردن یکی از مصادیق دو گانهٔ تعزیر است. جرم یادشده مستوجب هیچ یک از کیفرهای مرگ یا بریده شدن دست و پا نیست. اما ابوحنیفه این را نیز جایز دانسته است، از آن باب که چنین کسی نیز حکم مباشران قتل و راهزنی را دارد.

اگر محاربان پس از دست یافتن به آنان از جنایت‌های خود توبه کنند تنها گناهانشان از آنان ساقط می‌شود، اما مظالم از میان نمی‌رود و به همهٔ حدود و حقوقی که بر آنان لازم آمده است محکوم می‌شوند. اما اگر همین محاربان پیش از دست یافتن به آنان توبه کنند، افزون بر گناهان، کیفرهایی هم که حدود الهی خالص است از آنان ساقط می‌شود، ولی آنـچه عـنوان حق‌الناس دارد ساقط نمی‌شود. بدین سان، اگر کسی از آنان مرتکب قتلی شده باشد انتخاب با ولی دم است که قصاص کند یا بگذرد. قطعی بودن حکم مرگ نیز به توبه ساقط شده است. نیز اگر کسی از آنان تنها اموالی را به زور ستانده باشد کیفر قطع دست و پا از او برداشته می‌شود و از میان رفتن مسئولیت وی نسبت به خسارت‌های مالی تنها به عفو امکانپذیر است.

کسانی که در شهرها به محاربه دست می‌یازند و راهزنی می‌کنند حکم کسانی را دارند که در بیابان‌ها و سفرها چنین می‌کنند. گروه نخست هر چند به دلیل راهزنی در مناطق شـهری جرمی سنگین‌تر ندارند، ولی حکم آنان سـبک‌تر نـیست. امـا ابـوحنیفه گـفته است: احکـام محاربان ویژه کسانی است که در بیابان‌ها، یعنی جایی که هیچ فریادرسی وجود ندارد بدین کار دست می‌یازند. اما در شهرها یا مناطق بیرون شهرها، یعنی جاهایی که فریادرسی وجود

دارد، حکم جسارت‌ورزی در بیابان بر آنان جاری نمی‌شود.

اگر راهزنان و محاربان مدعی شوند که پیش از دسترسی به آنان توبه کرده‌اند، در صورتی که این دعوی با نشانه‌های حاکی از توبه همراه نباشد پذیرفته نمی‌شود؛ چرا که پذیرش این ادعا موجب سقوط حدی است که ممکن است واجب شده باشد. اما در صورتی که دعوی آنان با نشانه‌هایی همراه باشد که از توبه حکایت می‌کند در پذیرش این ادعا بدون بینه دو احتمال وجود دارد: یکی آن که این دعوی چون شبهه‌ای است که موجب سقوط حد می‌گردد پذیرفته می‌شود؛ و دیگری آن که این دعوی تنها در صورتی پذیرفته است که بینه‌ای عادل بر ثبوت توبه پیش از دست یافتن به آنان دلالت کند؛ زیرا حدّ لازم آمده است و از دیگر سوی آن شبهه‌ای موجب سقوط حد است که با فعل مقارن باشد، نه شبهه‌ای که نسبت به آن تأخر داشته باشد.

باب ششم

مسئولیت دادرسی

سپردن مسئولیت قضاوت تنها به کسانی جایز است که از شروط و ویژگی‌های لازم برای صحت این گماردن و نافذ بودن داوری برخوردار باشند. این شروط شامل هفت مورد است:

شرط اول مرد بودن است. این شرط دو ویژگی بلوغ و مذکر بودن را در خود جای می‌دهد. بلوغ بدان استناد لازم است که نابالغ اساساً به هیچ تکلیفی مکلّف نیست و حتی اگر دربارهٔ خود چیزی اظهار کند، این اظهار هیچ حکم و اثری ندارد و از همین روی سزامندتر است که به اظهار و داوری وی در بارهٔ دیگران نیز هیچ حکم و اثری تعلق نگیرد. زن هم از آن روی محروم دانسته شده که عقل او از آن پایه که عهده‌دار ولایت شود فروتر است، هر چند سخن او احکام و آثاری دارد. اما ابوحنیفه گفته: قضاوت زن در اموری که گواهی دادن برایش صحیح است جایز است و در آنچه شهادت وی صحیح نیست جایز نیست. ابن جریر، در این میان، با همه مخالفت ورزیده و قضاوت زن را در همهٔ زمینه‌ها جایز دانسته است. [از دیدگاه نگارنده] سخن کسی که اجماع با عقیده او رویارویی می‌کند هیچ ملاک عمل نیست، افزون بر این که خداوند نیز فرموده است: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[1]؛ یعنی آن که مردان در اندیشه و تدبیر بر زنان برتری دارند و از همین روی جایز نیست عهده‌دار امور مردان قرار داده شوند.

---

۱. نساء / ۳۴: مردان متکفل زنانند به سبب برتری‌ای که خداوند به برخی از آنان نسبت به برخی دیگر داده است.

شرط دوم [یعنی عقل] بر لزوم آن اجماع وجود دارد. البته در حصول این شرط، به آن اندازه از خردمندی که شرط تکلیف است و به فهم مدرَکات ضروری محدود می‌شود بسنده نمی‌شود و لازم است شخص بدان پایه از خردمندی رسیده باشد که پدیده‌ها را به نیکی از هم بازشناسد، از سهو و غفلت دور باشد و بتواند با زیرکی به روشن ساختن آنچه حقیقتش مبهم مانده و گشودن آنچه فهمش دشوار افتاده است راه گشاید.

شرط سوم آزاد بودن است؛ چه، کاستی حاصل از بردگی یعنی همان که او را در مرتبه‌ای فروتر از آن که بتواند بر خود ولایت داشته باشد قرار می‌دهد مانع انعقاد ولایت او بر دیگران است و افزون بر آن، بردگی چون مانع پذیرش گواهی است، به حکم اولویت، می‌بایست مانع انعقاد ولایت و نافذ بودن داوری‌ها و احکام نیز باشد. کسانی از قبیل «عبد مدبّر»، «مکاتب» و «مبعّض» که از آزادی کامل برخوردار نیستند هم حکم برده کامل را دارند.

البته، برده بودن مانع افتاء و همچنین مانع روایت کردن نیست؛ زیرا فتوا دادن و نقل روایت هیچ ولایتی را در بر نمی‌گیرد.

پس از آن که شخص، از بردگی آزاد شد، تصدی قضاوت برای او صحیح است، هر چند همچنان ولاء و وابستگی به دیگران برگردن او باشد؛ زیرا چگونگی انتساب [= مقصود انتساب شهروندی است] از شروط ولایت حکومتی نیست.

شرط چهارم مسلمان بودن است؛ چرا که این شرط از شروط لازم برای پذیرش گواهی است و افزون بر آن، خداوند ـ تعالی ـ فرموده است:

«خداوند هرگز برای کافران راه سلطه‌ای بر مسلمانان قرار نخواهد داد»[1].

جایز نیست غیر مسلمان عهده‌دار دادرسی و قضاوت شود، خواه میان مسلمانان و حتی خواه میان کافران. اما ابو حنیفه گفته است: جایز است کافر را به قضاوت میان هم‌کیشان خویش منصوب کنند. [از دیدگاه نگارنده] هر چند چنین گماردنی عرف رایج میان کارگزاران و حکمرانان است، اما این گماردن نه سپردن مسئولیت قضاوت و دادرسی، بلکه تنها گماردنی به پیشوایی و مهتری است. تنها از آن روی حکم چنین گمارده‌ای برای هم‌کیشان وی الزام‌آور است که خود پایبند چنین داوری‌ای شده‌اند، نه آن که دادرسی و نظر آن گمارده برای آنان لازم باشد. [از همین روی،] لازم نیست امام نظر چنان کسی را در داوری‌ای که میان هم‌کیشان خویش کرده است بپذیرد، چنان که اگر آنان هم از دادخواهی نزد چنین گماشته‌ای خودداری

---

۱. نساء / ۱۴۱.

ورزند امام حق ندارد آن‌ها را به این کار ناگزیر سازد، و احکام اسلام بر آنان نافذتر است.

شرط پنجم عدالت است که در هر نوع ولایتی لازم است. عدالت آن است که شخص راست گفتار و امانتدار باشد، دامن خویش از حرام پاک بدارد، از گناه بپرهیزد، از آنچه مایهٔ تردید است دور باشد، در خرسندی و خشم به او اطمینان کنند و آنچه را در امور دینی و دنیوی عرف مردانگی دربارهٔ همتایان اوست مراعات کند. اگر همهٔ این ویژگی‌ها در کسی فراهم باشد از عدالتی برخوردار است که به واسطه آن، هم گواهی او پذیرفته می‌شود و هم ولایت او صحیح است. اگر حتی یکی از این ویژگی‌ها نیز فرو ریزد مانع پذیرش گواهی و ولایت است و در نتیجه نه اظهار گواهی‌ای از او پذیرفته می‌شود و نه داوری از سوی او روا و نافذ است.

شرط ششم سلامت بینایی و شنوایی است تا به کمک این توانایی، حقوق کسان از همدیگر باز شناخته و خوانده و خواهان و مقرّ و منکر از یکدیگر جدا شوند و در نتیجه نزد قاضی حق از باطل و آن که بر حق است از آن که بر باطل است شناخته شود. از این روی، اگر کسی نابینا باشد ولایت او باطل است، هر چند مالک، این ولایت و نیز شهادت چنین کسی را جایز دانسته است. اگر هم شخص ناشنوا باشد در صحت تصدی قضاوت برای وی همان اختلافی وجود دارد که در تصدی امامت از سوی چنین کسی از نظر گذشته است.

از این‌ها که بگذریم سلامت دیگر اندام‌ها شرط تصدی قضاوت نیست، هر چند شرط تصدی امامت باشد. از این روی، حتی اگر کسی پیر و زمینگیر نیز باشد جایز است قضاوت کند، گرچه که با این همه، سلامت از عیب‌ها و کاستی‌ها برای کسانی که عهده‌دار ولایتی هستند هیبت افزون‌تری در پی می‌آورد.

شرط هفتم آن است که شخص از احکام شرع آگاه باشد. این آگاهی هم شامل علم به اصول و مبانی می‌شود و هم ورزیدگی در استنباط فروع را در بر می‌گیرد.

اصول و مبانی احکام در شرع دربردارندهٔ چهارچیز است:

نخست آگاهی از کتاب خدای ـ عزوجل ـ به گونه‌ای که برای وی بازشناختن ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، عام و خاص و مجمل و مبین از یکدیگر امکانپذیر گردد.

دوم آگاهی از سنت پیامبر صلی الله علیه و آله یعنی قول و فعلی که از او رسیده است و همچنین طرق رسیدن این خبر اعم از تواتر و خبر واحد و نیز صحت و سقم خبر و همچنین شناخت این که در کدام مورد سببی برای حکم در کاربوده و کجا حکم مطلق است.

سوم آگاهی از تفسیر سلف از متون روایت، اعم از آنچه در آن اجماع دارند و آنچه در آن اختلاف ورزیده‌اند، تا در نتیجه در آنچه اجماعی است از اجماع پیروی کند و در آنچه مورد اختلاف است به رأی خویش اجتهاد کند.

چهارم آگاهی از قیاسی است که در چارچوب آن «فرع»هایی که در شرع در مورد آن‌ها سکوت شده به «اصل»هایی که در شرع به احکامشان تصریح شده یا اجماعی بر آن‌ها صورت پذیرفته است بازگردانده شوند و از این رهگذر شخص بتواند به کشف مقررات پدیده‌های نوخاسته و شناخت حق از باطل راه بگشاید.

هر گاه کسی از این مبانی و منابع چهارگانهٔ احکام شرع آگاهی کامل داشته باشد به واسطهٔ آن در شمار «اهل اجتهاد» در دین جای می‌گیرد و برای او جایز است که فتوا دهد و قضاوت کند، یا فتوا خواهد و قضاوت طلبد. اما اگر آگاهی از هیچ یک از این منابع و مبانی و یا حتی آگاهی از برخی از آن‌ها فراهم نباشد، شخص از شمار اهل اجتهاد بیرون است و نه برای او فتوا دادن جایز است و نه قضاوت کردن. اگر هم چنین کسی به قضاوت نصب شود و حکمی درست یا نادرست صادر کند، گماردن او باطل است و حکمی که داده است، هر چند که مطابق حق و درستی باشد، ناپذیرفتنی است و مسئولیت این قضاوت نیز متوجه خود او و کسی است که او را به سمت داوری و قضاوت گمارده است.

ابوحنیفه جایز دانسته است کسی که مجتهد هم نیست به قضاوت گمارده شود تا خود در داوری‌هایی که می‌کند یا احکامی که صادر می‌کند فتوا بخواهد. اما آنچه اکثریت فقیهان برآنند این است که ولایت چنین کسی باطل و احکام او نیز مردود است. افزون بر این، تقلید در فروع شرع یک ضرورت و استثنا است و این ضرورت نه در کسی که مردم را به داوری با حکمی الزام می‌کند، بلکه در کسانی امکان تحقق دارد که خود به احکامی که داوریِ به حق است الزام می‌شوند. در خبر است که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله چون معاذ را به کارگزاری خود به یمن روانه ساخت او را آزمود.

«پیامبر صلی الله علیه و آله پرسید: به چه چیز حکم می‌کنی؟ گفت: به کتاب خدا. پرسید: اگر نیابی؟ گفت: به سنت پیامبر خدا. فرمود: اگر نیابی؟ گفت: به رأی خود اجتهاد می‌کنم. پس پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: ستایش خدایی را که فرستادهٔ خدا را به آنچه پیامبر او را خرسند می‌کند توفیق داد»[1]

۱. متنی که ماوردی آورده این است که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله چون معاذ را روانه یمن ساخت از او پرسید: «... بم تحکم؟ قال:
←

سپردن ولایت به کسی که به خبر واحد عقیده ندارد جایز نیست؛ زیرا چنین کسی مبنایی را واگذارده که صحابه همه بر آن اتفاق نظر داشته‌اند و از دیگر سوی بیشتر احکام شرع نیز از طریق همین صحابه گرفته شده است. بنابر این، چنین کسی در حکم فردی است که حجیت اجماع را نپذیرفته و این در حالی است که سپردن ولایت به کسی که حجیت اجماع را نمی‌پذیرد بدان دلیل که منکر چیزی است که در متون دینی بدان تصریح شده، جایز نیست.

نفی کنندگان قیاس هم بر دو گونه‌اند:

[أ] گروهی از آنان قیاس را نفی کرده و تنها از ظاهر متون دینی پیروی کرده و در آنچه هم درباره‌اش متنی نرسیده است سخن پیشینیان خود را مبنا گرفته و اصولاً اجتهاد را وانهاده و از اندیشه‌وری و استنباط روی برتافته‌اند. سپردن سمت قضاوت به چنین کسانی، از آن روی که همهٔ طرق استنباط احکام را نپذیرفته‌اند، جایز نیست.

[ب] و گروهی از آنان از قبیل ظاهریه از سویی قیاس را نفی کرده و از سویی در استنباط احکام از «فحوای متن» و «مفهوم خطاب» بهره جسته‌اند. پیروان شافعی‌رحمه‌الله در جواز سپردن منصب قضاوت به چنین کسانی اختلاف کرده و دو نظر را برگزیده‌اند: یکی آن که به همان علت که گذشت این کار جایز نیست؛ و دیگری آن که این کار جایز است؛ زیرا گروه یادشده هر چند از «قیاس خفی» روی برتافته‌اند، اما معانی و علل روشن در احکام شرع را پذیرفته و مبنای استنباط قرار داده‌اند.

پس از روشن شدن شروط لازم در سپردن سمت قضاوت به اشخاص، سپردن این سمت تنها در صورتی جایز است که امام به برخورداری شخص از آن‌ها آگاهی داشته باشد، چه این آگاهی از شناخت پیشین وی سرچشمه گیرد و چه از رهگذر آزمودن حاصل آید. پیامبر خداصلی‌الله‌علیه‌وآله علی‌علیه‌السلام را به قضاوت در یمن گمارد و از آن روی که وی را می‌شناخت آگاهی او را

← بکتاب الله قال: فان لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله قال: فان لم تجد؟ قال: اجتهد برأیی. فقال رسول الله: الحمد لله الذی وفق رسول رسول الله لما یرضی رسوله». این متن با تفاوت‌هایی اندک و با عبارت آغازین «ان رسول الله بعث معاذا الی الیمن فقال:...» در منابعی چند آمده است. از آن جمله بنگرید به: ترمذی، سنن الترمذی، ج ۳، ص ۶۱۶، ش ۱۳۲۷؛ دارمی، سنن الدارمی، ج ۱، ص ۷۲، ش ۱۶۸؛ ابوداوود، سنن ابی‌داوود، ج ۳، ص ۳۰۳، ش ۳۵۹۲؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۱۰، ص ۱۱۴؛ ابن ابی شیبه، مصنف ابن ابی شیبه، ج ۴، ص ۵۴۳، ش ۲۲۹۸۸ و ج ۶، ص ۱۳، ش ۲۹۱۰۰؛ ابوالمحاسن حنفی، معتصر المختصر، ج ۲، ص ۱۱؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۵، ص ۲۳۰، ش ۲۲۰۶۰، ص ۲۳۶، ش ۲۲۱۱۴ و ص ۲۴۲، ش ۲۲۱۵۳؛ طیالسی، مسند الطیالسی، ص ۷۶، ش ۵۵۹؛ ابن حمید، مسند عبد بن حمید، ص ۷۲، ش ۱۲۴؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۲۰، ص ۱۷۰، ش ۳۶۲؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۴، ص ۴۶۴ و ج ۷، ص ۳۶۷؛ شافعی، الام، ج ۶، ص ۲۰۰ و ج ۷، ص ۳۰۰؛ آمدی، الاحکام، ج ۲، ص ۱۳۲ و ۳۶۳ و ج ۴، ص ۳۶ و ۱۴۸؛ ابن حزم، الاحکام، ج ۶، ص ۲۰۰ و ج ۷، ص ۴۱۷ ـ م.

نیازمود و تنها به عنوان توجه دادن او به چگونگی قضاوت به وی چنین سفارش فرمود:
«هرگاه دو طرف نزاع نزد تو حضور یافتند به سود یکی داوری مکن، مگر هنگامی که سخن آن دیگری را هم بشنوی»[۱].
علی علیه‌السلام فرموده است: از آن پس هیچ مسأله‌ای بر من دشوار نیفتاد.
همچنین، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله معاذ را روانهٔ یمن ساخت و بدین منظور آزمود.

فصل [: سپردن قضاوت به غیر هم‌مذهب]

برای کسی که از مذهب شافعی رضی‌الله‌عنه تقلید می‌کند، جایز است کسی را که بر مذهب ابوحنیفه است به قضاوت بگمارد؛ زیرا قاضی حق دارد در قضاوت خویش به رأی خود اجتهاد کند و بر او لازم نیست در رخدادهای نوخاسته و داوری‌های خویش، از کسی که به مذهب او وابسته است تقلید کند. برای نمونه، اگر شافعی مسلک باشد، بر او لازم نیست در احکام و داوری‌های خود به فتوای شافعی عمل کند، مگر در صورتی که اجتهاد خود او نیز وی را به چنین نظریه‌ای رهنمون شود. بنابر این، اگر اجتهاد وی او را به پذیرش نظر ابوحنیفه نیز کشاند همان نظر را می‌پذیرد و بر مبنای آن عمل می‌کند. اما برخی فقیهان این را ممنوع دانسته‌اند که پیرو یک مذهب مشخص بر پایه مذهبی دیگر قضاوت کند. اینان قاضی شافعی مذهب را از قضاوت بر مبنای فتوای ابوحنیفه و قاضی حنفی مذهب را از داوری بر پایه مذهب شافعی، منع کرده‌اند، حتی اگر اجتهادشان بدان‌جا بینجامد؛ بدان اعتبار که چنین کاری مستلزم نوعی «تهمت» و جانبداری در قضاوت‌ها و داوری‌هاست، در حالی که اگر قاضی تنها بر پایهٔ مذهب خود حکم صادر کند و از آن فراتر نرود، این بیشتر موجب نفی «تهمت» و خرسندی طرف‌های نزاع است. از دیدگاه نگارنده، هر چند سیاست، چنین اقتضایی داشته باشد، اما احکام شرع چنین ایجاب نمی‌کند؛ زیرا در این کار تقلید ممنوع و اجتهاد امری بایسته است. اگر قاضی در موردی حکمی دهد و بار دیگر موردی همانند آن پیش آید، وی در این مورد جدید دیگر بار به اجتهاد دست می‌یازد و بر پایهٔ آنچه اجتهادش بدان انجامد حکم صادر می‌کند، هر چند با حکم پیشین خود

---

۱. متنی که ماوردی آورده چنین است: «واذا حضر خصمان بين يديك فلاتقض لاحدهما حتى تسمع كلام الآخر». این متن با تفاوت‌هایی اندک در منابع اهل سنت آمده است. برای نمونه بنگرید به: ترمذی، سنن الترمذی، ج ۳، ص ۶۱۸، ش ۱۳۳۱؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۱۰، ص ۱۳۷؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۱، ص ۹۰، ش ۶۹۰؛ ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۱۱، ص ۴۵۱، ش ۵۰۶۵؛ هیثمی، موارد الظمآن، ج ۱، ص ۳۷۰، ش ۱۵۳۹؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۴، ص ۴۶۷؛ زیلعی، نصب الرایه، ج ۴، ص ۶۱؛ کحلانی، سبل السلام، ج ۴، ص ۱۲۰؛ ابن قدامه، المغنی، ج ۱۰، ص ۱۳۸ ـ م.

او مخالف باشد؛ چه، عمر در یک سال در بارهٔ زنان مشرک به مشرک دانستنشان حکم کرد و در سالی دیگر این حکم را وانهاد. چون به او گفتند: سال پیش چنین حکم نکرده بودی، گفت: آن بر پایهٔ قضاوت ما در آن زمان بود و این نیز بر پایهٔ چیزی است که اکنون قضاوت می‌کنیم.

اگر گمارندهٔ قاضی که حنفی یا شافعی است با کسی که به قضاوت می‌گمارد شرط کند که بر مبنای مذهب ابوحنیفه یا شافعی حکم دهد، این از دو گونه بیرون نیست:

گونهٔ نخست آن که به طور عام و در همهٔ احکام و داوری‌ها چنین شرطی را منظور بدارد. این شرط باطل است، خواه قاضی با گمارنده هم مذهب باشد و خواه نباشد.

دربارهٔ صحت ولایت یعنی اصل گماردن به مقام قضاوت نیز دو صورت امکانپذیر است:

[أ ـ] اگر گمارنده این تکلیف را شرط اصل سپردن ولایت قضا قرار ندهد و تنها آن را یک دستور یا یک نهی بداند و برای نمونه بگوید: «تو را به قضاوت گماردم» و سپس به صورت خطاب امری به او بگوید: «پس بر مذهب شافعی حکم کن» یا به صورت نهی بگوید: «بر مذهب ابوحنیفه حکم مکن»، ولایت صحیح و شرط فاسد است، خواه این شرط متضمن امر باشد و خواه در بردارندهٔ نهی. همچنین، در این صورت جایز است قاضیِ گماشته شده به آنچه نتیجهٔ اجتهاد خود اوست عمل کند، خواه مطابق آن شرط باشد و خواه با آن شرط مطابق نباشد. در همین مسأله، این که گمارنده با قاضی چنین شرطی گذارده است در صورتی که او خود از عدم جواز این شرط آگاه باشد این امر موجب نقص و خلل در خود او خواهد بود، ولی در صورتی که نداند شرطی که با قاضی گذارده شرطی غیر جایز است، این امر مستلزم خلل در خود او نخواهد بود. البته، در صورت ناآگاهی شخص از چنین چیزی، نه جایز است که در مقام گمارندهٔ قاضی باشد و نه رواست که کارگزار حکومت بماند.

[ب ـ] اما اگر این تکلیف، شرطی برای اصل عقد ولایت باشد و برای نمونه بگوید: «تو را به منصب قضاوت گماردم، بر این شرط که تنها مطابق مذهب شافعی ـ یا بگوید مذهب ابوحنیفه – حکم کنی» اصل ولایت باطل است؛ زیرا عقد بر شرطی فاسد انعقاد یافته است. اما عراقیان در همین مسأله گفته‌اند: شرط باطل و اصل عقد ولایت صحیح است.

اما **گونهٔ دوم** آن است که عمل قاضی به یک مذهب خاص در یک حکم مشخص و واقعهٔ ویژه شرط شده باشد. در این صورت شرطی که مقرر شده از دو حالت امر و نهی بیرون نیست.

[أ ـ] در صورتی که این شرط در قالب امر باشد و برای نمونه بگوید: «برده را به سزای کشتن غیر برده و مسلمان را به سزای کشتن کافر قصاص کن» یا «در قتل به غیر شمشیر

قصاص را اجرا کن» امر وی به چنین شرطی باطل است.

آن گاه اگر گمارنده این الزام را شرطی در عقد ولایت قرارداده باشد، عقد ولایت نیز باطل است، ولی اگر آن را شرط عقد ولایت قرار نداده باشد عقد صحیح است و قاضی گمارده شده حق دارد به آنچه نتیجهٔ اجتهاد خود اوست قضاوت کند.

[ب -] در صورتی که این الزام در قالب یک نهی باشد این نهی بر یکی از این دو گونه ممکن است:

گونهٔ نخست آن که قاضی را از صدور حکم در مورد قصاص کردن مسلمان به جرم قتل کافر یا قصاص کردن غیر برده به جرم قتل برده نهی کند تا در نتیجه به وجوب یا نفی قصاص حکم ندهد. این نهی جایز است؛ زیرا بدان معناست که گمارنده قلمرو اختیارات قاضی را به آنچه غیر این مورد نهی شده است محدود ساخته و بنابر این آنچه از آن نهی شده از حیطهٔ اختیار او بیرون است.

گونهٔ دوم آن که او را نه از صدور حکم در چنین موردی، بلکه اصولاً از قضاوت کردن در مقولهٔ قصاص نهی کند. در چنین جایی هم‌مسلکان ما اختلاف کرده‌اند که آیا نهی یادشده موجب محدود شدن قلمرو اختیارات قاضی و بیرون رفتن محدودهٔ نهی از قلمرو این اختیارات می‌شود یا نه؟ بدین‌سان در این باره دو دیدگاه اختیار کرده‌اند:

دیدگاه نخست آن که چنین نهیی قاضی را از صدور حکم در این مقوله منع می‌کند و این مقوله نیز از قلمرو اختیارات قاضی بیرون است و در نتیجه او حق حکم به اثبات یا اسقاط قصاص ندارد.

دیدگاه دوم آن که این نهی اقتضا ندارد که محدودهٔ نهی شده از قلمرو اختیارات قاضی بیرون رود، بلکه چنین نهیی همان حکمی را دارد که امر به یک چیز داشت و بنابر این، چنانچه این الزام، شرطی در اصل سپردن ولایت قضا به شخص قرار داده نشده باشد صحت رسیدگی از سوی قاضی ثابت است و او حق دارد در این زمینه به اقتضای آنچه اجتهاد خود اوست صدور حکم کند.

فصل [: انعقاد ولایتِ قضاوت]

ولایت قضا یا عهده‌دار شدن مسئولیت قضاوت به همان چیزی انعقاد می‌یابد که دیگر ولایت‌ها بدان منعقد می‌شود؛ یعنی با بر زبان آوردن صیغهٔ لفظی در صورت حضور شخص و

با نامه‌نگاری و فرمان کتبی در صورت غیاب او، هر چند در این فرض که فرمانی کتبی در کار باشد، باید در نزد گماشته شده و مردمِ قلمرو او قرینه‌هایی نیز وجود داشته باشد که بر چنین انتصابی دلالت کند.

صیغه‌هایی که این ولایت به کمک آن‌ها انعقاد می‌یابد دو گونه است: صریح و کنایی.

[أ ـ] صیغه‌های صریح شامل چهار عبارت «قد قلدتك» (کار را به تو واگذاردم)، «ولیتك» (تو را گماردم)، «استخلفتك» (تو را جایگزین خویش ساختم) و «استنبتك» (تو را جانشین خود گرفتم) است و چون گمارنده یکی از این چهار صیغه را ادا کند قضا و نیز دیگر ولایت‌ها از رهگذر آن انعقاد یابد و همراه آن به قرینه‌ای دیگر نیاز نباشد مگر آن که این قرینه، نه شرط، بلکه تأکید باشد.

[ب ـ] در بارهٔ صیغه‌های کنایه، برخی از عالمان هم‌مذهب ما گفته‌اند که این صیغه‌ها هفت مورد را در بر می‌گیرد: «قد اعتمدت علیك» (به تو اعتماد کردم)، «عولت علیك» (بر تو تکیه زدم)، «رددت الیك» (به تو باز گرداندم)، «جعلت الیك» (با تو قرار دادم)؛ «فوضت الیك» (به تو واگذاردم)، «وکلت الیك» (به تو وانهادم) و «اسندت الیك» (به اختیار تو گذاردم) است. این صیغه‌ها چون دربردارندهٔ نوعی احتمال هستند، در انشای ولایت در مرتبه‌ای فروتر از صیغه‌های صریح قرار دارند، مگر این که قرینه‌هایی با آن‌ها همراه شود که احتمال را بزداید و بدین‌سان چنین صیغه‌هایی کنایی به ضمیمهٔ قرینه‌هایی که همراه دارند حکم صیغه‌های صریح یابند، همانند این که پس از ادای آن صیغهٔ کنایی بگوید که «پس در آنچه به تو واگذارده‌ام خود اعمال مدیریت کن» و «در آنچه به تو اعتماد کرده‌ام خود حکم کن». در چنین صورتی عقد ولایت به کمک این قرینه در کنار آن صیغهٔ کنایی که گذشت انعقاد می‌یابد.

البته انعقاد کامل این قرارداد با پذیرش کسی که به او چنین ولایتی داده می‌شود صورت می‌پذیرد. بنابر این، اگر آن گماردن از طریق انشای صیغهٔ لفظیِ رو در رو باشد، قبول آن به لفظی است که بلافاصله پس از صیغهٔ ایجاب ادا شود، ولی اگر آن گماردن از طریق نامه‌نگاری و اعطای فرمان مکتوب صورت پذیرفته باشد جایز است میان صیغه ایجاب و قبول فاصله افتد.

قبول چنین ایجابی به لفظ و با فاصله نیز صحیح است. اما در صحت قبول [معاطاتی یعنی پذیرش] با آغاز کردن به کار و اعمال آن ولایتی که در ایجاب به شخص سپرده شده اختلاف نظر است: برخی چنین قبولی را جایز شمرده و همانند قبول لفظی دانسته‌اند، و برخی دیگر آن

را نپذیرفته و قبول را منوط به لفظ شمرده‌اند، بدان اعتبار که آغاز کردن کار فرع انعقاد ولایت است و از این روی قبول به واسطهٔ آن تحقق نمی‌یابد.

افزون بر این ایجاب و قبولی که یاد کردیم، تحقق تام عقد، مشروط به چهار شرط است:

شرط نخست آن که گمارنده گماشته را بشناسد و بداند که او از همان ویژگی‌های لازم در جواز سپردن کار به وی برخوردار است. بنابر این، اگر نداند که آن گماشته از ویژگی‌هایی که تنها با وجود آن‌ها ولایت و گماردن صحیح است بهره دارد، این انتصاب درست نیست. نیز اگر گمارنده پس از نصب شخص، به وجود این ویژگی‌ها در او آگاهی یابد جایز نیست به انشای پیشین بسنده کند، بلکه باید مجدداً به انشای این عقد ولایت بپردازد.

شرط دوم آن که گماشته گمارنده را بشناسد و بداند او از ویژگی‌هایی برخوردار است که به واسطه آن‌ها استحقاق فرمانروایی و ولایت دارد و بالفعل نیز عهده‌دار ولایت شده و از این حق برخوردار شده است که کسی دیگر را در این زمینه یا دیگر زمینه‌ها نایب خویش گیرد. البته، این شرط، بر خلاف شرط پیشین، در حقیقت در پذیرش گماشته و جواز اعمال ولایت و انجام کار از سوی او دخالت دارد و شرط انعقاد این گماردن و ولایتِ مستفاد از آن نیست. همچنین، این شناخت مشروط به مشاهده و دیدن گمارنده از سوی گماشته نیست و همین اندازه بسنده می‌کند که خبر فرمانروایی آن گمارنده در همه جا پخش شده باشد.

شرط سوم آن که جزئیات آن ولایت قضاء یا فرمانروایی بر سرزمین و یا ولایت بر گردآوری خراج که به موجب این عقد به شخص واگذار می‌شود در متن عقد ذکر گردد؛ چرا که در هر انتصابی حصول این شروط و جزئیات لازم است و از همین روی بدان نیاز است که این جزئیات در عقد ذکر شود تا معلوم باشد که این انتصاب در چه زمینه‌ای انعقاد یافته است. بنابر این، اگر این جزئیات معلوم نباشد عقد باطل است.

شرط چهارم آن که نام سرزمینی که شخص در آن مسئولیت می‌یابد ذکر شود تا از این رهگذر قلمرو یا منطقه‌ای که شخص در آن اعمال ولایت می‌کند و عهده‌دار مسئولیت می‌شود معلوم باشد. انعقاد ولایت با جهل نسبت به این موضوع باطل است.

هرگاه عقد ولایت بر قضا با این شروط انعقاد یابد، سپردن این ولایت با همان شروط یادشده تحقق و فعلیت می یابد. اما لزوم انجام کار و اعمال ولایت یادشده از سوی شخص تنها هنگامی است که شرطی دیگر افزون بر شروط عقد نیز حاصل آمده باشد و آن این که خبر نصب شخص در میان ساکنان قلمرو مسئولیت او شیوع یابد تا به فرمان او گردن نهند و تسلیم

حکم او باشند. البته، این شیوع نه شرط نافذ بودن احکام و داوری‌های این قاضی منصوب، بلکه تنها شرط لازم طاعت اوست.

به هر روی، پس از آن که عقدی صحیح با نکات پیشگفته صورت پذیرفت و لزوم فرمانبری نیز حاصل آمد، انجام کار در این زمینه، هم از سوی گمارنده صحیح است و هم از سوی گماشته، همانند آنچه در باب وکالت ممکن است؛ چرا که این هر دو انواعی از نیابت و گماردن نایب هستند.

استمرار تصدی مقام قضاوت نه از سوی گمارنده لازم است و نه از سوی گماشته. از این روی، هم مقام نصب کننده حق دارد هرگاه بخواهد مقام منصوب شده را بر کنار کند و هم کسی که بدین سمت گمارده شده حق دارد هرگاه بخواهد کناره گیرد. البته، با این تفاوت که برای گمارنده سزامندتر آن است که جز در صورت وجود عذر، قاضی منصوب را بر کنار نکند، چنان که برای مقام منصوب شده نیز شایسته‌تر آن است که جز در هنگام وجود عذر از کار کناره نگیرد؛ چرا که این ولایت دربردارندهٔ حقوق مسلمانان است.

به هر ترتیب، چنانچه قاضی بر کنار شود یا استعفا کند، چونان که اعلام خبر نصب او لازم بود، اعلام این خبر هم لازم است تا نه کسی به اجرای حکمی از احکام صادر شده از سوی او اقدام کند و نه کسی نزد او به دادخواهی رود. اگر قاضی پس از برکنار شدن، حکمی صادر کند، چنانچه از برکناری خود خبر داشته است حکم او نافذ نیست و چنانچه از این امر اطلاعی نداشته، در نافذ بودن حکم او همان دو احتمالی وجود خواهد داشت که دربارهٔ عقود وکیل[1] وجود دارد.

فصل [: دامنهٔ مسئولیت قاضیان]

مسئولیت قاضی یا ولایتی که به او داده شده یا عام است و یا خاص.

چنانچه ولایت سپرده شده به قاضی عام و در بردارندهٔ اختیار در همهٔ اموری باشد که در این زمینه وجود دارد، دامنهٔ مسئولیت او ده مورد را در بر خواهد گرفت:

یکم: حلّ و فصل نزاع‌ها و پایان‌بخشیدن به کشمکش‌ها و دعاوی، خواه این که با استفاده از حکم جواز، طرفین را بر پایهٔ رضایت، آشتی دهد، یا با بهره‌گیری از حکم وجوب و صدور حکم قطعی، آنان را به پذیرش وادارد.

---

۱. مقصود عقود انجام یافته از جانب وکیل پس از عزل از وکالت و پیش از آگاهی یافتن وی به این موضوع است ـ م.

دوم: ستاندن حقوق شرعی از کسانی که در پرداخت آن کوتاهی می‌کنند و رساندنش به افرادی که به گواهی یکی از راه‌های اقرار یا بیّنه، سزاوار آنند.

در این زمینه پیرامون جواز قضاوت قاضی به استناد علم خود اختلاف شده است: مالک و نیز شافعی ـ در روایت صحیح‌تر از او ـ آن را جایز دانسته‌اند، شافعی بنابر روایت دیگر یا فتوای دیگر، از آن منع کرده و ابوحنیفه هم گفته است: جایز است قاضی به استناد آنچه در هنگام تصدی این مسئولیت از آن آگاهی پیدا کرده است قضاوت کند، اما جایز نیست به استناد آنچه پیش از قضاوت بدان علم داشته است به داوری بپردازد.

سوم: ثبوت ولایت بر کسانی که به واسطهٔ دیوانگی یا خردسالی حق تصرف در اموال خود را ندارند، و نیز صدور حکم حجر بر کسانی که به واسطهٔ سفاهت یا ورشکستگی، صدور چنین حکمی را درباره‌شان لازم می‌داند، تا از این طریق اموال آنان به سود کسانی که در آن‌ها استحقاقی دارند حفظ شود و عقودی که بر پایهٔ آن‌ها صورت می‌پذیرد صحیح باشد.

چهارم: سرپرستی اوقاف از طریق حفاظت از اعیان وقف شده و فراهم آوردن امکان استیفای منافع از آن‌ها و همچنین دریافت این منابع و هزینه کردن آن‌ها در موارد مشخص‌شدهٔ خود. اگر بر این اموال ناظری شایسته [از سوی واقف] تعیین شده باشد، قاضی تنها بر کار او نظارت می‌کند و اگر ناظر تعیین نشده باشد، خود نظارت را بر عهده می‌گیرد؛ زیرا چنانچه نظارت بر وقف مطلق و عام باشد مستلزم تعیین آن در فرد خاصی نیست، در حالی که حتی اگر فرد خاصی برای نظارت معین شده باشد، در شرایطی، ممکن است تصدی این نظارت صورتی همگانی یابد [و در نتیجه به قاضی برسد].

پنجم: اجرای وصیت‌ها با همان شروطی که افراد وصیت کننده قید کرده‌اند، البته منوط به آن که این شروط از امور مباح شرعی باشد نه از آنچه شرع ممنوع دانسته است. اگر اموالی برای افراد معینی وصیت شده باشد اجرای این وصیت به سپردن اموال بدان اشخاص است و اگر اموالی به کسانی با اوصافی معین اختصاص داده شده باشد اجرای چنین وصیتی بدان است که قاضی بر حسب اجتهاد خود آن افراد را مشخص کند، هر چند حصول ملکیت برای آن افراد به اقباض به آن‌ها تحقق می‌پذیرد.

اگر در وصیت‌ها وصی‌ای مشخص شده باشد، قاضی تنها بر کار او نظارت می‌کند و اگر وصی‌ای مشخص نشده باشد، خود عهده‌دار انجام وظایف او می‌شود.

ششم: همسر دادن زنان بی شوهر، البته به شوهرانی همتای آنان و در صورتی که فاقد ولی

باشند و کسی آنان را به همسری خوانده باشد. ابوحنیفه این کار را در شمار حقوق مستند به ولایت قاضی قرار نمی‌دهد؛ زیرا از دیدگاه او زنان بی‌شوهر خود حق دارند مستقلاً با کسی پیمان زناشویی بندند.

هفتم: اجرای حدود دربارهٔ کسانی که محکوم به آن‌ها هستند. اگر این حدود از مصادیق حق الله باشد قاضی رأساً و بی‌آن که خواهانی وجود داشته باشد به استیفای آن اقدام می‌کند، تنها مشروط به این که جرم به اقرار یا بینه ثابت شده باشد. اما اگر این حدود از مصادیق حق‌الناس باشد استیفای آن‌ها منوط به درخواست مدعی است. ابوحنیفه گفته است: اجرای حد در هر دو زمینه متوقف بر وجود مدعی و مطالبهٔ اوست.

هشتم: نظارت بر منافع همگانی در قلمرو مدیریت خود اعم از جلوگیری از تجاوز به راه‌ها و حریم‌ها و تخریب بناها و بالکانه‌های بی‌ضابطه و ناروا. قاضی در این زمینه حق دارد بدون وجود شاکی و درخواست وی اقدام کند. اما ابوحنیفه گفته است: تنها در صورتی قاضی حق رسیدگی دارد که شاکی و خواهان خصوصی وجود داشته باشد [از دیدگاه نگارنده]، این گونه حدود از مصادیق حق الله است که شاکی و غیرشاکی در آن با یکدیگر برابرند و از همین روی سزامندتر و مناسب‌تر آن است که قاضی مستقلاً حق استیفای آن‌ها را دارا باشد.

نهم: بازرسی کارگواهان و امینان و انتخاب نمایندگان از جانب خود در میان آن‌ها و در نتیجه تثبیت افراد سالم و درست کردار و بر کنار کردن افراد خائن و غیر عادل و جایگزین کردن آنان با کسانی دیگر.

در این میان، اگر کسی یا کسانی از این گروه در کاری که به آنان سپرده شده است ناتوان به نظر رسند، گمارنده حق دارد گزینهٔ شایسته‌تر را از میان این دو کار انتخاب کند: کسی یا کسانی قوی‌تر و شایسته‌تر از آنان برگزیند؛ و یا دستیارانی برایشان بگمارد تا با کمک آن‌ها کارآیی و توان افزون‌تری یابند.

دهم: رعایت برابری در داوری میان قوی و ضعیف و عدالت در قضاوت میان فروتران و مهتران و نیز خودداری از پیروی از هوس‌های نفسانی در کم‌گذاردن حق کسی که صاحب حق است یا جانبداری از کسی که صاحب حق نیست. خداوند ـ تعالی ـ فرموده است:

«ای داوود، ما تو را در آن سرزمین جانشین ساختیم؛ پس در میان آدمیان به آنچه حق است داوری کن و از هوس‌ها پیروی مکن که تو را از راه خدا بلغزاند. بیگمان کسانی که از راه خدا می‌لغزند عذابی سخت دارند، بدان سبب که روز حساب را از یاد

بر ده‌اند»[1].

عمربن خطاب در فرمان خود به ابوموسی اشعری شروط قضاوت و آداب این مسئولیت را یادآور شده و در آن چنین آورده است:

«باری، قضاوت فریضه‌ای استوار و سنتی متّبع است. آن گاه که نزاعی نزد تو آورده شود حقیقت را فهم کن؛ چه، بر زبان آوردن حق آن هنگام که به اجرا گذارده نشود هیچ سودی در برندارد. در رویاروی شدن، در عدالت ورزیدن و در چگونه نشستن خود میان مردم به برابری برگزار کن تا نه مهتری در جانبداری ستمگرانه تو چشم امید بندد و نه فروتری از دادگری تو نومید شود. بینه بر عهده کسی است که ادعایی دارد و سوگند بر آن که منکر است. صلح میان مسلمانان جایز است مگر آن صلح که حرامی را حلال کند یا حرامی را حلال سازد. مباد در مسأله‌ای که روزی پیش بدان رسیدگی کرده‌ای و امروز در آن باره به خرد خویش بازگشته‌ای و به راه درست رهنمون شده‌ای از این خودداری کنی که بدانچه حق است بازگردی؛ چه، حق ماندار است و بازگشت به حق نیز سزامندتر از فرو رفتن در گرداب باطل. هشیاری، هشیاری، در آنچه در سینه‌ات می‌خلد و نه در کتاب خداست و نه در سنت پیامبر. در این گونه امور همتاها و همانندها را بشناس و کارها را بر نظایری که دارند قیاس کن. برای هر کس که مدعی حقی غایب یا بینه‌ای شده است مهلتی بگذار که تا پایانش فرصت یابد. پس هر که در این مدت بینه آورد حق او برایش بستان وگرنه داوری را به زیان او پایان ده؛ چرا که این شیوه بیش از هر شیوه‌ای دیگر تردید را از میان می‌برد و گره‌ها را می‌گشاید و روشن می‌سازد. مسلمانان همه در گواهی بر همدیگر عادلند، مگر آن که تازیانهٔ حد بر او نواخته شده یا به تجربه شهادتی دروغ داده یا در وابستگی او به یک تبار تردید است؛ چه، خداوند از سوگندها در می‌گذرد و حدود را به شبهه دور می‌کند. از بی‌تابی و دل آزردگی و یا سخنی حاکی از رنجوری از حضور شاکیان بپرهیز؛ چه، ادای حق در جای بایستهٔ حق، از چیزهایی است که خداوند بدان پاداش فراوان می‌دهد و آوازهٔ انسان را بلند می‌گرداند.

والسلام»[2].

ممکن است گفته شود: در این پیمان از دو ناحیه خلل وجود دارد: نخست آن که از

---

۱. ص / ۲۶.

۲. دو روایت از متن کاملی را که تقریباً همانند با متن ماوردی آورده‌اند بنگرید در: ابن قیم، اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۸۵ و ۸۶؛ کحلانی، سبل السلام، ج ۴، ص ۱۱۹؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۱۰، ص ۱۳۵ و ۱۵۰؛ دارقطنی، سنن الدارقطنی، ج ۴، ص ۲۰۷؛ ابن حجر، الدرایه، ج ۲، ص ۱۷۲، ش ۸۲۹ ـ م.

صیغه‌ای حاکی از گماردن به منصب قضاوت که خود موجب انعقاد ولایت بر این امر باشد تهی است و دوم آن که عدالت ظاهری را در گواهان کافی دانسته، در حالی که آنچه دربارهٔ گواهان لازم است، همانا عدالت واقعی پس از کشف و پرسش است.

اگر چنین گفته شود دربارهٔ خالی بودن این فرمان از صیغه‌ای حاکی از گماردن دو پاسخ وجود دارد: یکی آن که پیش از این فرمان صیغه‌ای لفظی حاکی از انتصاب به این سمت وجود داشته و این فرمان تنها به پاره‌ای اندرزها و نیز روش دادرسی بسنده کرده است؛ دیگری آن که برخی از عبارت‌های موجود در این فرمان از این قبیل که «آن گاه که نزاعی نزد تو آورده شود حقیقت را فهم کن» یا «هر که در این مدت بینه آورد حق او برایش بستان وگرنه داوری را به زیان او پایان ده» در بر دارندهٔ مفاهیمی از انتصاب و گماردن است و بدین‌سان دلالت فحوای این عبارت‌ها در کنار دیگر قراین بی نیاز کننده از صیغه‌ای صریح دربارهٔ گماردن است. در این باره هم که چرا در این فرمان به عدالت ظاهری بسنده شده است دو پاسخ وجود دارد: یکی آن که ممکن است خلیفه از کسانی بوده که چنین عقیده‌ای داشته‌اند و از همین روی در متن فرمان نه به عنوان یک دستور، بلکه به هدف آشکار ساختن عقیده خود چنین سخنی آورده است؛ و دیگری آن که معنای سخن وی آن بوده که همه پس از بررسی و پرسش و تا زمانی که دلیلی بر بی‌عدالتی ایشان نرسیده عادل هستند، مگر کسانی که حد خورده باشند.

به هر روی، قاضی هر چند دامنهٔ مسئولیت او فراگیر باشد، حق گردآوردن خراج ندارد؛ زیرا هزینه کردن خراج به نظر کسانی دیگر، یعنی فرماندهان لشکر بستگی دارد. در مورد اموال زکات نیز چنانچه برای گردآوری آن‌ها متولی خاصی تعیین شده باشد، این کار از حوزهٔ اختیارات قاضی بیرون است، ولی چنانچه متولی خاصی برای این کار گمارده نشده باشد، از یک سو ممکن است گفته شود این کار در شمول عموم ولایت او جای می‌گیرد و او این اموال را از کسانی که بدهکارش هستند دریافت می‌کند و به مصرف کسانی که استحقاقش را دارند می‌رساند؛ چرا که این اموال از مصادیق حق الله و از آنِ کسانی است که از ایشان نام برده شده است. و از سوی دیگر، ممکن است گفته شود گردآوری این اموال در دایرهٔ ولایت قاضی قرار نمی‌گیرد و او از پرداختنِ به این کار منع می‌شود؛ زیرا این دارایی‌ها از جمله حقوق مالی‌ای است که استیفا و مصرف آن‌ها به اجتهاد پیشوایان واگذار شده است.

دربارهٔ امامت جمعه و نماز عید از سوی قاضی نیز همین بحث وجود دارد.

[آنچه گذشت دربارهٔ قاضی‌ای است که دایرهٔ اختیارات او عام و فراگیر باشد.] اما چنانچه

دایرهٔ ولایت قاضی خاص باشد، ولایت او بر همین محدودهٔ خاص انعقاد می‌یابد و او تنها حق دارد در همین محدوده اعمال ولایت و رسیدگی کند، همانند آن که کسی بر دادرسی در برخی از مواردی که گذشت، یا تنها به قضاوت مستند به اقرار و نه به استناد بینه، یا تنها بر رسیدگی به دیون و نه مسائل ازدواج، گمارده شده یا تنها به او حق داده شده باشد در دعاوی تا مبلغی معین رسیدگی کند. چنین گماردنی درست است و برای کسی که بدین‌گونه منصوب شده است جایز نیست از محدودهٔ مشخص شده برای وی تجاوز کند؛ چرا که گماردن به منصب قضاوت، همانند وکالت، نوعی نایب گماردن است و این هم به صورت عام و هم به صورت خاص صحیح است.

فصل [: حوزهٔ قضاوت قاضیان]

جایز است که قاضی‌ای از اختیارات عام برخوردار شود، ولی تنها در حوزهٔ جغرافیایی معینی مجاز به رسیدگی باشد و برای نمونه، مسئولیت دادرسی به طور عام و در همهٔ مسائل، اما در یکی از نواحی یک شهر یا در محله‌ای از یک شهر به او سپرده شود. در چنین صورتی، آن قاضی به رسیدگی به همهٔ مسائل قضایی در ناحیه یا محله‌ای که در آن مسئولیت یافته است می‌پردازد و به امور قضایی ساکنان ناحیه یا محله و نیز کسانی که از آن گذر می‌کنند رسیدگی می‌کند؛ زیرا کسی که از این ناحیه یا محله گذر می‌کند، همانند کسی است که در آن سکونت دارد، مگر در صورتی که تنها به قاضی حق داده شده باشد به امور ساکنان و نه دیگران یا کسانی که از آن ناحیه یا محله می‌گذرند رسیدگی کند. در چنین صورتی او حق ندارد از آنچه به او سپرده شده است فراتر برود.

اگر قاضی‌ای بر همهٔ یک شهر گمارده شده باشد تا فقط در یکی از نواحی آن یا در یک محله و یا یک برزن از آن به امور قضایی رسیدگی کند، برای او جایز است در هر ناحیه و محله‌ای از این شهر به رسیدگی به امور قضایی بپردازد؛ زیرا هنگامی که ولایت یک قاضی عام و اختیارات او فراگیر باشد، نمی‌توان او را در محدودهٔ خاصی از رسیدگی منع کرد. حتی اگر این محدودیت شرطی برای اصل عقد ولایت انتصاب او قرارداده شود موجب بطلان عقد می‌شود و در نتیجه احکام آن قاضی، خواه در آن محدوده و خواه در غیر آن، مردود است.

اگر قاضی‌ای بدین ترتیب منصوب شود که تنها در بارهٔ کسانی که در خانه یا در مسجد به حضور وی رسند به امور قضایی رسیدگی کند این انتصاب درست است و البته برای آن قاضی

قضاوت کردن در خارج خانه یا مسجد خود جایز نیست؛ چرا که ولایت وی تنها به کسانی که به خانه یا مسجد او می‌روند محدود شده است و از دیگر سوی این کسان جز با رسیدن به حضور او مشخص و معیّن نمی‌شوند. از همین روی، داوری کردن این قاضی دربارهٔ این کسان شرطی بر اوست. ابوعبدالله زبیری می‌گوید: مدتی است در بصره فرمانروایان قاضی را به مسجد جامع می‌گمارند و او را قاضی مسجد می‌نامند. صلاحیت وی آن است که به دعاوی دویست درهم یا بیست دینار و کمتر از این مقدار رسیدگی کند، خرجی مقرّر دارد و از جای خود و نیز از مبلغی که برای وی تعیین شده است فراتر نرود.

فصل [: وجود دو قاضی در یک شهر]

چنانچه دو قاضی بر یک شهر گمارده شوند نصب آنان بدین سمت از این سه گونه بیرون نیست:

گونهٔ نخست آن که منطقه‌ای را به یکی و منطقه‌ای دیگر را به دیگری بسپارد. در این صورت این گماردن صحیح است و هر یک از قاضیان به همان حوزه‌ای که بدان گمارده شده است بسنده می‌کند.

گونهٔ دوم آن که نوعی از دادرسی‌ها را به یکی و نوعی دیگر را به دیگری بسپارد، از این قبیل که رسیدگی به دعاوی مالی مربوط به بدهی و دین را به یکی و رسیدگی به امور زناشویی را به دیگری واگذارد. این نیز صحیح است و در نتیجهٔ چنین انتصابی، هر یک از قاضیان به همان محدودهٔ صلاحیت خاص خود و البته در کل شهر بسنده می‌کنند.

گونهٔ سوم آن که رسیدگی به همهٔ انواع دعاوی را در همهٔ شهر به هر یک از آن‌ها واگذارد. تنها دربارهٔ جواز این نوع است که هم‌مسلکان شافعی ما اختلاف ورزیده‌اند؛ گروهی از آن روی که این وضعیت به نزاع و کشاکش در جذب طرف‌های نزاع و رجوع موارد قضایی به سوی خود می‌انجامد چنین کاری را ممنوع دانسته و بدان گراییده‌اند که اگر انتصاب هر دوی آن‌ها همزمان بوده، گماردن و ولایت هر دو بر این امر باطل است و اگر همزمان نبوده تنها گماردن کسی که زودتر از دیگری منصوب شده صحیح است. اما گروهی دیگر ـ و این گروه اکثریت را نیز از آنِ خود کرده‌اند ـ بدین دلیل که این کار همانند وکالت، نوعی نایب گرفتن است این کار را جایز دانسته و گفته‌اند: در فرض کشاکش میان طرف‌های نزاع، نه سخن خوانده، بلکه سخن خواهان ملاک عمل است. اگر این دو قاضی همسان یکدیگر باشند نظر

همان قاضی که به محل سکونت طرف‌ها نزدیک‌تر است ملاک عمل قرار می‌گیرد و اگر از این نظر برابر باشند یک عقیده آن است که میان قاضیان قرعه صورت می‌گیرد، و عقیده دیگر آن است که طرف‌های نزاع از طرح دعوا نزد هر دو قاضی منع می‌شوند تا هنگامی که در مورد انتخاب قاضی با یکدیگر به توافق برسند.

فصل [: محدودیت به رسیدگی در یک مورد خاص]

جایز است ولایت قاضی تنها به رسیدگی در یک پروندهٔ مشخص و رسیدگی به نزاع معینی میان دو تن محدود شود. در این صورت برای او جایز نیست در دیگر دعاوی و میان دیگر طرف‌ها قضاوت کند. تا زمانی که نزاع میان همان دو تن و در همان مورد خاص پایان نیافته، ولایت این قاضی استمرار دارد و چون حکمی قطعی در این باره صادر کند ولایت او نیز پایان می‌پذیرد. اگر هم از آن پس برای بار دیگر میان همان طرف‌ها نزاعی تازه درگیرد قاضی فقط با کسب اجازه‌ای جدید حق رسیدگی به این نزاع را دارد.

اما چنانچه طرف‌های نزاع مشخص نشوند و به جای آن صلاحیت رسیدگی قاضی به روزهای خاصی محدود شود و برای نمونه، گمارنده به او بگوید: «تو را به قضاوت میان طرف‌های نزاع در روز شنبه گماردم» وی تنها در همان روز و البته در همهٔ انواع دعاوی حق رسیدگی دارد و با غروب، خورشید، ولایت او نیز پایان می‌پذیرد. اگر هم گمارنده‌ای بگوید: «تو را به رسیدگی به نزاع‌ها در هر روز شنبه گماردم» این گماردن جایز است و قاضی تنها به رسیدگی در همان روز محدود خواهد بود. اما با پایان یافتن روز شنبه ولایت او پایان نخواهد پذیرفت؛ چرا که ولایت و در دیگر روزهای شنبه که از آن پس می‌آید همچنان باقی است، هر چند که او از رسیدگی به دعاوی در غیر این روز منع شود.

اگر فرومانروایی بی آن که از قاضی مشخصی نام برد تنها بگوید: «هر کس در روز شنبه به دعاوی رسیدگی کند هو جانشین من در این کار است»، این گماردن به واسطهٔ ناآگاهی در مورد کسی که گمارده می‌شود، صحیح نیست. اگر بگوید: «هر یک از مجتهدان که به دعاوی رسیدگی کند همو جانشین من در این کار است» باز هم این گماردن صحیح نیست؛ چرا که دربارهٔ کسی که گمارده شده است جهل وجود دارد و افزون بر آن، با این کار بازشناختن مجتهد از غیر او به نظر طرف‌های نزاع واگذار شده است.

اگر بگوید: «هر یک از مدرسان پیرو مذهب شافعی یا مفتیان پیرو مذهب حنفی که به

دعاوی رسیدگی کند [جانشین من در این باره است]» این نیز جایز نیست. همچنین، اگر شماری از کسان را نام برد و بگوید: «از فلان شخص تا فلان کس، هر که به دعاوی رسیدگی کند جانشین من در این باره است» باز هم جایز نخواهد بود، چه آن شمار بسیار باشد و چه اندک. اما اگر بگوید: «رسیدگی را به فلان کس و فلان کس و فلان کس واگذاردم»، این کار جایز است، چه شمار آن کسان بسیار باشد و چه اندک؛ زیرا در این صورت همهٔ آنان گمارده شده به قضاوت هستند و چون یکی از آنان رسیدگی کند همو در آن مورد قاضی متعین خواهد بود و حق رسیدگی برای دیگران از میان خواهدرفت؛ چرا که گمارنده نمی‌خواسته است آنان را به اتفاق آرا و یا همفکری در رسیدگی به نزاعی بگمارد، بلکه قصد داشته است تنها یکی از آنان رسیدگی کند. اما چنانچه رسیدگی به موردی را به چند نفر، آن هم با همفکری و اتفاق‌آرا، واگذارد چنانچه شمار این گماشتگان بسیار باشد، این انتصاب جایز نیست، ولی چنانچه شمارشان اندک باشد، در جایز بودن چنین کاری دو نظریه وجود دارد و این خود بر نزاعی که هم مسلکان ما در مسألهٔ اجتماع میان دو یا چند قاضی دارند مبتنی است.

فصل [: درخواست تصدی مقام قضاوت]

اما درخواست تصدی مقام قضاوت و مطالبهٔ از کارگزاران در این خصوص؛ چنانچه کسی که این درخواست را مطرح می‌کند اهل اجتهاد نباشد، طرح چنین درخواستی از سوی او ممنوع است و این خود سبب خلل در عدالت او می‌شود. ولی چنانچه مجتهد باشد و از ویژگی‌هایی که تصدی این مقام مشروط به وجود آن‌هاست نیز برخوردار باشد، درخواست تصدی این سمت از سوی او یکی از این سه حالت را خواهد داشت:

حالت نخست آن که در زمانی که او درخواست را مطرح می‌کند قضاوت در اختیار کسی است که یا به واسطهٔ کاستی دانش یا ثبوت ستمکاری‌اش صلاحیت این سمت را ندارد و اکنون این درخواست کننده می‌خواهد از رهگذر طرح چنین خواسته‌ای کسی را که فاقد صلاحیت است از عهده‌داری این سمت دور کند تا این مقام در اختیار کسی قرار گیرد که برای این کار شایسته‌تر است. چنین مطالبه‌ای، از آن روی که مشتمل بر دفع منکر است، اساساً جایز است. آن‌گاه باید نگریست: اگر هدف وی از چنین درخواستی تنها کنار زدن فرد فاقد صلاحیت از مقام قضاوت باشد این کار نزد خداوند پاداش دارد، و اگر هدف وی از این درخواست، صرفاً تصاحب این سمت باشد کار او تنها یک کار مباح خواهد بود.

حالت دوم آن که در زمان طرح درخواست، قضاوت در اختیار فردی برخوردار از صلاحیت و سزامند این سمت باشد، و درخواست کننده از رهگذر این درخواست در پی کنارزدن متصدی کنونی از سمت خویش باشد، خواه به واسطهٔ دشمنی پیشینی که میانشان وجود داشته است و خواه بدان هدف که از این طریق برای خود سودی به چنگ آورد، طرح چنین درخواستی ممنوع و موجب خلل در عدالت شخص است.

حالت سوم آن که کرسی قضاوت در زمانی که این درخواست مطرح می‌شود خالی بوده و هیچ کس آن را در اختیار نداشته باشد. در این صورت باید وضعیت فرد درخواست کننده را دید: اگر این درخواست به واسطهٔ نیاز شخص به مقرری‌ای باشد که حق قاضی بر بیت‌المال است، درخواستی است مباح؛ و اگر درخواست به هدف علاقه شخص به بر پا داشتن عدالت و از سر این نگرانی مطرح شده باشد که مبادا فردی غیر شایسته عهده‌دار این کار شود، درخواستی است مستحب. اما اگر هدف شخص از این کار به دست آوردن جایگاه و فخرفروشی باشد، هر چند بر جواز آن اتفاق نظر دارند، در بارهٔ کراهت آن اختلاف نظر کرده‌اند: گروهی آن را مکروه دانسته‌اند، بدین استناد که اصولاً جستن آنچه مایهٔ مباهات و منزلت در این دنیا باشد مکروه است؛ چه، این که خداوند ـ تعالی ـ فرموده است:

«این سرای آخرت را برای کسانی قرار می‌دهیم که نه در پی برتری جویی در زمینند و نه فساد می‌خواهند و فرجام‌کار از آنِ پرهیزگاران است».[1]

اما گروهی دیگر بدان گراییده‌اند که درخواست تصدی مقام قضاوت، به چنین هدفی مکروه نیست؛ زیرا جستن منزلت و جایگاه کاری نه مکروه، بلکه حلال و مباح است. یوسف علیه‌السلام پیامبر خدا نزد فرعون اظهار علاقه کرد که عهده‌دار ولایت و جانشینی شود، چنان که گفت:

«مرا بر گنجینه‌های زمین بگمار که من نگاهبان و آگاهم».[2]

بدین سان یوسف نوعی ولایت و مسئولیت طلبید و با اظهار این که «من نگاهبان و آگاهم» خود را به ویژگی‌هایی که او را شایستهٔ این سمت می‌سازد ستود. درباره این بخش از سخن یوسف دو تفسیر وجود دارد: نخست آن که من از آنچه به من سپردی نگاهبانی می‌کنم و به آنچه مرا بدان می‌گماری آگاهی دارم ـ و این دیدگاه عبدالرحمن بن زید است ـ و دوم آن که او نگه دارندهٔ حساب‌ها و آگاه به زبان‌هاست ـ و این دیدگاه اسحاق بن سفیان است.

این سخن یوسف از دایرهٔ خودستایی و خودپیرایی بیرون است؛ چرا که او این سخن را به

---

۱. قصص / ۸۳.
۲. یوسف / ۵۵.

واسطهٔ علتی که چنین اقتضا داشته بر زبان آورده است.

با استناد به همین آیه دربارهٔ جواز پذیرش ولایت و مسئولیت از جانب ستمگر اختلاف شده است: کسانی بدان گراییده‌اند که چنانچه شخص در مسئولیتی که بر عهده می‌گیرد، به حق عمل کند این کار جایز است؛ زیرا یوسف از سوی فرعون عهده‌دار مسئولیتی شد تا با دادگستری خویش با ستمرانی او مقابله کند. اما گروهی دیگر بدان گراییده‌اند که این کار حرام و طرح چنین درخواستی نیز ممنوع است؛ چرا که مستلزم پذیرش ولایت ستمگران، یاری رساندن به آن‌ها و موجه جلوه دادن آنان از رهگذر پذیرش گماشتگی ایشان است. این گروه در برابر این پرسش که چگونه یوسف از سوی فرعون عهده‌دار مسئولیتی شد دو پاسخ ارائه داده‌اند: یکی این که آن فرعون که یوسف از سوی او مسئولیتی پذیرفت بر خلاف فرعون مشهور به ستمکاری در روزگار موسی، انسانی درستکار بود و دوم آن که یوسف تنها عهده‌دار نظارت بر اموال وی شد، نه پذیرندهٔ مسئولیتی در کارهای او.

اما دادن مال در ازای درخواست دادرسی از کارهای حرام است، زیرا چنین مالی از مصادیق رشوهٔ حرام است و موجب خلل در عدالت پرداخت کننده و دریافت کننده می‌شود. ثابت از انس چنین روایت کرده است:

«پیامبر خدا صلی الله علیه و آله راشی، مرتشی و رایش را لعن کرد»[1].

---

۱. آنچه ماوردی آورده چنین است: «روی ثابت بن انس ان رسول الله لعن الراشی و المرتشی والرایش». اما آنچه در جست و جو در منابع به دست می‌آید این است که چنین روایتی از طریق انس به چشم نمی‌خورد و آنچه دیده می‌شود روایت‌هایی از طریق ابوهریره، عبدالله بن عمرو، عایشه، ام سلمه، عبدالرحمن بن عوف و ثوبان است و در این روایت‌ها غالباً عبارت «والرایش» وجود ندارد.

ابن حجر دربارهٔ این حدیث پس از آوردن روایت ابوهریره با عبارت «لعن الله الراشیَ والمرتشی» به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله، این گونه درباره حدیث اظهارنظر می‌کند:

> «احمد، ترمذی و ابن حبان این حدیث را آورده‌اند و ترمذی گفته است: در این باب از عبدالله بن عمرو، عایشه و ام‌سلمه نیز حدیث رسیده است. من [ابن حجر] می‌گویم: در همین زمینه از عبدالرحمن بن عوف و ثوبان نیز حدیث نقل شده است. اما حدیث عبدالله بن عمرو را احمد، ابوداوود، ابن ماجه و ابن حبان در کتب خود آورده‌اند و ترمذی گفته: دارمی نیز این طریق را قوی دانسته است. حدیث عایشه و ام سلمه را هم باید دید چه کسانی در کتب خود آورده‌اند. اما حدیث عبدالرحمن بن عوف را حاکم به روایت ابوسلمه، از پدرش نقل کرده و همین روایت از ابوسلمه، از عبدالله بن عمرو نقل شده و این طریق، چونان که دارقطنی در علل می‌گوید، صحیح تر است، و ترمذی نیز می‌گوید: روایت ابوسلمه از پدرش صحیح نیست. حدیث ثوبان را نیز احمد و حاکم نقل کرده‌اند و سند این حدیث مشتمل بر لیث بن ابی سلیم است و این در حالی است که بزار می‌گوید لیث کسی است که همین یگانه حدیث را نقل کرده است».

بنگرید به: ابن حجر، تلخیص الحبیر، ج ۴، ص ۱۸۹. همچنین سایر اسناد و منابع و نیز مشروح حدیث را بنگرید در: ابن

←

مقصود از «راشی» دهنده رشوه، مقصود از «مرتشی» گیرندهٔ آن و مقصود از «رایش» واسطه این کار است.

فصل [: هدیه‌های قاضیان]

کسی که عهده‌دار قضاوت می‌شود حق ندارد هدیه‌ای بپذیرد، خواه از طرف‌های نزاع و خواه از دیگر کسانی که در حوزهٔ مسئولیت او سکونت دارند، هر چند خود طرف هیچ نزاعی نباشند؛ چرا که آنان نیز ممکن است در آینده‌ای نزد او به دادرسی آیند. از پیامبر خدا ﷺ روایت شده است که فرمود:

«هدیه‌های فرمانروایان نوعی ترفند است».[1]

اگر قاضی هدیه‌ای را بپذیرد و بدون گذشت زمان پاداشی در برابر آن بدهد مالک هدیه می‌شود. اما اگر بیدرنگ پاداشی بدین هدیه ندهد، چنانچه باز پس گرداندن هدیه به هدیه دهنده امکانپذیر نباشد، بیت‌المال بدان سزامندتر است: زیرا بیت‌المال در این گونه امور اولویت بیشتری دارد.

قاضی حق ندارد هنگامی که کسانی نزاع نزد او آورده‌اند و دادرسی می‌خواهند، قضاوت را بدون عذر به تأخیر افکند. همچنین، برای او جایز نیست که جز در اوقات استراحت برای خود

← جارود، المنتقی، ج ۱، ص ۱۵۰؛ ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۱۱، ص ۴۶۷ و ۴۶۸؛ حاکم، المستدرک علی الصحیحین، ج ۴، ص ۱۱۵؛ ترمذی، سنن الترمذی، ج ۳، ص ۶۲۲ و ۶۲۳؛ هیثمی، موارد الظمآن، ج ۱، ص ۲۹۰، همو، مجمع الزوائد، ج ۴، ص ۱۹۱ و ۱۹۹؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۱۰، ص ۱۳۸؛ همو، شعب الایمان، ج ۴، ص ۳۹۰؛ ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۳، ص ۳۰۰؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۷۷۵؛ صنعانی، مصنف عبدالرزاق، ج ۸، ص ۱۴۸؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۲، ص ۲۹۶؛ همو، المعجم الصغیر، ج ۱، ص ۵۷؛ همو، المعجم الکبیر، ج ۲۳، ص ۳۹۸؛ بزار، مسند البزار (۱ ـ ۳)، ج ۳، ص ۲۴۷؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۲، ص ۱۴۶، ۱۹۰، ۱۹۴، ۲۱۲ و ۳۸۷ و ج ۵، ص ۲۷۹؛ رویانی، مسند الرویانی، ج ۱، ص ۴۱۸؛ ابویعلی، مسند ابی یعلی، ج ۸، ص ۷۴ و ۳۶۰؛ ابن جعد، مسند ابن الجعد، ج ۱، ص ۴۰۶؛ منذری، الترغیب والترهیب، ج ۳، ص ۱۲۵ و ۱۲۶؛ دیلمی، الفردوس، ج ۲، ص ۲۰۴ و ۲۸۵ و ج ۳، ص ۴۶۳؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۵، ص ۲۲۱؛ عظیم‌آبادی، عون المعبود، ج ۹، ص ۳۵۹؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۴، ص ۴۷۱؛ سیوطی، شرح سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۱۶۷؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۴، ص ۴۳ و ج ۵، ص ۲۶۷ ـ ۲۶۸؛ ابن ملقن انصاری، خلاصة البدر المنیر، ج ۲، ص ۵۳ و ۴۳۰؛ کحلانی، سبل السلام، ج ۳، ص ۴۳ و ج ۴، ص ۱۲۴؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۹، ص ۱۷۰ ـ ۱۷۴ ـ م.

۱. «هدایا الامراء غلول». متن را بنگرید در: ابوعوانه، مسند ابی عوانه (۱)، ج ۴، ص ۳۹۵، ش ۷۰۷۳؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۱۰، ص ۱۳۸؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۸، ص ۲۵؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۴، ص ۱۵۱؛ دیلمی، الفردوس، ج ۴، ص ۳۲۶؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۷، ص ۴۹۰؛ همو، تلخیص الحبیر، ج ۴، ص ۱۸۹؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۲، ص ۹ و ۱۰؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۶، ص ۳۵۳؛ ابن جوزی، التحقیق فی احادیث الخلاف، ج ۲، ص ۳۵۰؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۹، ص ۱۷۳ ـ م.

دربان و حاجب قرار دهد. او، همچنین، حق ندارد به سود پدر و مـادر و فـرزندان خـویش قضاوت کند؛ چرا که در چنین جایی تهمت وجود دارد. امّا می‌تواند به زیان آنان حکمی بدهد؛ زیرا در این صورت تهمتی در میان نیست. قاضی، همچنین، نمی‌تواند به سود یا زیان پـدر و مادر و فرزندان خود گواهی دهد، اما در مورد دشمن خود، تنها می‌تواند به سود او گواهی دهد، یا به سود او حکم صادر کند ولی به زیان او، گواهی و حکم نتواند داد. چرا که مستندات صدور حکم اموری پیدا ولی مستندات شهادت اموری پنهان هستند و از همین روی در حکم کردن «تهمت» زمینه‌ای ندارد، ولی در گواهی دادن «تهمت» امکانپذیر است.

چنانچه قاضی‌ای بمیرد، جانشینان و نیابت یافتگان از سـوی او خـود بـه خـود بـرکنار می‌شوند. اما چنانچه امام بمیرد قاضیان منصوب او بر کنار نمی‌شوند.

اگر شهری که بدون قاضی است بر این اتفاق کنند که بر خود قاضی‌ای بگمارند، چنانچه امامِ وقت وجود داشته باشد این گماردن باطل است، اما چنانچه وی مـفقود بـاشد هـم ایـن گماردن صحیح است و هم داوری‌های این قاضی بر آن مردم نافذ است. اگر پس از تصدی سمت قضاوت از سوی این قاضی، امامی بر کرسی نشیند عهده‌داری این سمت تنها در صورتی استمرار خواهد یافت که او اذن دهد، هر چند احکامی که وی پیش از این صادر کـرده است نقض نخواهد شد.

باب هفتم

رسیدگی به مظالم

مسئولیت رسیدگی به مظالم عبارت است از کشاندن طرف‌های نزاع به انصاف ورزیدن با یکدیگر از رهگذر ایجاد ترس در دل‌های آنان، و نیز بازداشتن آنان از انکار حقوق همدیگر از رهگذر نشان دادن اقتدار و هیبت. از این روی از شروط متصدی این مقام است که از جایگاهی بلند، فرمانی روا، اقتدار و هیبتی گران، پاکدامنی‌ای آشکار، آزمندی‌ای اندک و پرهیز بسیار برخوردار باشد؛ چه، او در اعمال ولایت و انجام مسئولیت خود نیازمند نیرومندی پاسبانان و ریزبینی قاضیان است و بدان نیاز دارد که ویژگی‌های این هر دو گروه را در خود گردآورد و با ابهت و جایگاه والایی که دارد از هر دو نظر فرمانش روا و نافذ باشد.

این فرد اگر از کسانی چون وزیران و فرمانروایانی باشد که مسئولیت امور همگانی را عهده‌دارند، مسئولیت اخیر برای آنان نیازمند هیچ انتصاب تازه‌ای نیست و عموم همان ولایت پیشین این قلمرو را نیز در بر می‌گیرد.

اما اگر از کسانی باشد که اختیارات و مسئولیتی فراگیر به او واگذار نشده، خود نیازمند انتصاب و گماردنی تازه است، آن هم مشروط به این که ویژگی‌های لازم برای تصدی این مسئولیت در او فراهم باشد. تنها کسانی را می‌توان به این سمت گمارد که برگزیدن آن‌ها برای ولایتعهدی یا وزارت تفویض و یا فرمانروایی بر ایالت‌ها روا باشند، البته مشروط به آن که بنا باشد قلمرو مسئولیت آنان همهٔ انواع مظالم را در بر گیرد. ولی چنانچه محدودهٔ مسئولیت شخص، تنها اجرای احکامی یا امضا و قطعیت بخشیدن به چیزهایی باشد که قاضیان از

انجامش ناتوانند، جایز است که منزلت و اقتداری فروتر داشته باشد، البته بدین شرط که در راه خدا از سرزنش هیچ سرزنشگری اثر نپذیرد و چشمداشت به رشوه او را به سویی نکشاند. آورده‌اند که پیامبر خداصلی‌الله‌علیه‌وآله خود دربارهٔ حق شربی که زبیر بن عوام و مردی از انصار بر سر آن با همدیگر اختلاف داشتند به نزاع رسیدگی کرد و با حضور دو محل به زبیر چنین فرمود:

«ای زبیر، نخست تو آب ببر. سپس آن مرد انصاری؛ آن‌گاه انصاری گفت: آری، ای پیامبر خدا، این عمّه زادهٔ تو است! پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله از سخن او خشمگین شد و فرمود: ای زبیر آب را بر کشتزار بدار تا به اندازهٔ روی پا بالا آید»[۱].

پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله این فرمان خیر را از آن روی صادر فرموده که آن مرد انصاری در برابر او جسارت کرده بود. البته، در پاسخ این پرسش که آیا این که پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله به زبیر فرمود آب را در کشتزار بدارد تا به اندازهٔ روی پا بالا آید، حکمی شرعی بوده که برای ایشان بیان داشته یا این کار در قلمرو امور مباح جای داشته و پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله تنها به هدف تنبیه آن مرد انصاری چنین فرموده است اختلاف شده و در این باره دو پاسخ به دست داده‌اند.

هیچ یک از خلیفگان چهارگانه عهده‌دار رسیدگی به مظالم نشدند؛ زیرا در آن روزگار روح دینی بر مردم غلبه داشت و افزون بر این، آنان با مردمانی رویاروی بودند که انصاف به حق رهنمونشان می‌شد و اندرز از ستمشان باز می‌داشت و نزاع‌هایی که میان آن‌ها وجود داشت بر سر چیزهایی بود که دربارهٔ آن ابهام داشتند و داوری قاضیان این ابهام را می‌زدود. از همین روی، اگر عربی از بیابان‌نشینان دست به ستم می‌گشود، اندرز دادن وی بسنده می‌کرد که او را از این ستم بازبدارد و اقتدار حکومت نیز او را بدین می‌کشاند که راه نیکی و درستی در پیش گیرد. بدین‌سان، خلیفگان سلف به پایان بخشیدن به نزاع‌ها از رهگذر قضاوت و صدور حکم بسنده می‌کردند، بدان اعتبار که مردم پایبند حق بودند و یگانه راه معرفی حق نیز همین بود.

اما در دوره‌ای متأخرتر و آن گاه که در میان مردم سره و ناسره به هم درآمیخت و راه ستم در پیش گرفتند، علی‌علیه‌السلام خود را بدان نیازمند دید که در سیاست کردن مردم قاطعیت افزون‌تری نشان دهد و در رسیدن به حقیقت در رخدادهایی بس پیچیده‌تر دقت و هشیاری

---

۱. این روایت با تفاوتی اندک نسبت به آنچه ماوردی آورده در منابع حدیثی اهل سنت آمده است. برای نمونه بخاری این روایت را چنین می‌آورد: «ان رجلا من الانصار خاصم الزبیر عند النبی فی شراج الحرة التی یسقون بها النخل فقال الانصاری: سرح الماء و یسر فابی علیه فاختصما عند النبی فقال رسول اللهصلی‌الله‌علیه‌وآله للزبیر اسق یازبیر ثم ارسل الماء الی جارك فغضب الانصاری فقال: ان کان ابن عمتك فتلون وجه رسول اللهصلی‌الله‌علیه‌وآله ثم قال: اسق یا زبیر ثم احبس الماء حتی یرجع الی الجدر». بنگرید به: بخاری، صحیح البخاری، ج ۲، ص ۸۳۲، ش ۲۲۳۱. همچنین بنگرید به: ابن حجر، فتح الباری، ج ۵، ص ۳۹؛ زرقانی، شرح الزرقانی، ج ۴، ص ۳۸ ـ م.

بیشتری به کارگیرد. از این روی، او نخستین کسی بود که این راه را پیمود و این کار را پایه‌گذارد، هر چند نیاز وی بدان پایه نرسید که بنیادی ویژهٔ این کار پدید آورد. تنها مسائلیّ از این دست از او نقل شده است که در مسأله منبریه فرمود: یک هشتم این زن به یک نهم بدل شده است.[۱] او، همچنین، درباره سه دخترک که بر پشت همدیگر پریده بودند به دیه اثلاثی حکم کرد[۲]، یا درباره کودکی که دو زن مدعی او بودند به‌گونه‌ای مدبرانه به نزاع رسیدگی کرد و آن را پایان بخشید[۳].

اما پس از دوران علی علیه السلام اوضاع آشفته شد تا جایی که مردم آشکارا به ستم و زورگویی به همدیگر روی آوردند و دیگر توصیه و اندرز برای بازداشتن آنان از کشمکش و یا انکار حقوق یکدیگر بسنده نمی‌کرد و حکمرانان در بازداشتن زورگویان از کار خود و نیز دفاع از حقوق ستمدیدگان نیازمند آن شدند که به مظالم رسیدگی کنند و چیزی را پایه‌گذارند که در آن قدرت و اقتدار حکومت به دادگری قاضیان درهم آمیخته است.

---

۱ . مسأله منبریه یکی از فروع ارث است که بر مبنای اهل سنت و معتقدان به عول پیش می‌آید. اصل مسأله بدین قرار است: اگر مردی در گذرد و از او یک همسر، دو دختر و پدر و مادری بمانند، بر پایهٔ معتقدان به عول، از مجموع بیست و چهار سهم میراث متوفی یک هشتم یعنی سه سهم به همسر اختصاص دارد، دو سوم یعنی شانزده سهم از آنِ دو دختر است و دو ششم یعنی هشت سهم نیز از آن پدر و مادر است. از آن روی که حاصل جمع این سهام از کل ترکه بیشتر است تعداد سهام (خارج قسمت) از بیست و چهار به بیست و هفت افزایش می‌یابد و بدین سان در حالی که سهم زن در تقسیم اولیه و پیش از بروز عول سه سهم از بیست و چهار سهم یعنی یک هشتم بوده به سه سهم از بیست و هفت سهم یعنی یک نهم تغییر یافته است.

از آن روی که علی علیه السلام هنگامی که در این باره از ایشان پرسیدند بر منبر بود، مسألهٔ را مسأله منبریه نامیده‌اند. از دیدگاه طرفداران عول، علی علیه السلام همین گونه نظر داده و لذا فتوای او گواهی بر صحت عول است، ولی از دیدگاه امامیه امام علی علیه السلام چنین رأیی نداشته است. بنگرید به: ابن جبیر، نهج الایمان، ص ۲۷۶؛ علم الهدی، الانتصار، ص ۵۶۵؛ نباطی، الصراط المستقیم، ج ۱، ص ۲۲۰؛ امین، عجائب امیرالمؤمنین، ص ۱۲۱ و ۱۲۲؛ مرعشی نجفی، شرح احقاق الحق، ج ۸، ص ۸۰؛ طوسی، الخلاف، ج ۴، ص ۴۴، ۴۵ و ۷۴؛ ابن قدامه مقدسی، المغنی، ج ۶، ص ۱۸۰ ـ م.

۲ . رخدادی که حضرت بدان رسیدگی کرد از این قرار بوده است: دختری به هنگام بازی دختری دیگر را بر دوش گرفت. در این میان دختری سوم او هم به بازی از آن دختر که دیگری را بر دوش داشت نیشگون گرفت و در نتیجه او نیز از جا پرید و دختری که بر دوش داشت فرو افتاد و گردنش شکست و مرد. علی علیه السلام در این باره چنین قضاوت کرد که یک سوم دیه بر عهدهٔ دختری است که دیگری را بر دوش کشیده و یک سوم دیگر بر عهدهٔ دختری است که با او شوخی کرده و یک سوم دیگر هم ساقط می‌شود، بدان دلیل که خود مقتول بدان اندازه مسئول بوده است.

هر چند ظاهر روایت ماوردی نشان می‌دهد که این داوری در دوران خلافت حضرت علی علیه السلام بوده، اما چنان که در منابع امامی آمده این رخداد در دورهٔ حیات پیامبر صلی الله علیه و آله بوده و پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نیز داوری علی علیه السلام را تأیید کرده است. بنگرید به: امین، عجائب امیرالمؤمنین، ص ۴۰ ـ م.

۳ . داستان از این قرار است که دو زن مدعی مادری کودکی بودند. امام علی علیه السلام خنجری طلبید تا آن دو کودک را دو نیمه کند. در نتیجه مادر واقعی کودک از حق خود گذشت و امام که بدین ترتیب مادر واقعی را احراز کرد کودک را در اختیار او نهاد. بنگرید به: علامه حلی، منهاج الکرامة، ص ۱۰۵؛ امین، عجائب امیرالمؤمنین، ص ۵۸ ـ م.

بدین سان، عبدالملک بن مروان نخستین کسی بود که روزی را بـه رسـیدگی بـه مـظالم اختصاص داد. او در این روز بی آن که به دعاوی رسیدگی قضایی کرده و حکم صادر کند به درد دل ستمدیدگان گوش می‌سپرد و چون در این درد دل از مشکلی آگاهی می‌یافت یا در آن به حکمی قضایی نیاز می‌دید، شخص را به نزد قاضی خود ابوادریس اودی می‌فرستاد و او نیز به سبب ترسی که به تجربه، از عبدالملک در دل‌ها افتاده بود و این خود از آگاهی او به اوضاع و شناخت وی نسبت به علت رخداد سرچشمه می‌گرفت، آنچه را اشارهٔ عبدالملک بود به اجرا می‌گذارد و بدین‌سان عبدالملک صادر کنندهٔ فرمان و ابوادریس مباشر اجرای آن بود.

بعدها ستم کارگزاران و بیداد ستمگران بدان پایه فزونی یافت که تنها قوی‌ترین برخورد و قاطعانه‌ترین دستور می‌توانست مانع آن شود. از این روی، عمر بن عبدالعزیز نخستین کسی بود که خود به‌طور مستقیم رسیدگی به مظالم را بر عهده گرفت و حقوقی را که پایمال شده بود به صاحبانش بازگرداند و در این کار شیوه‌های عادلانه را در پیش گرفت و از نو زنده ساخت. او حقوقی را که امویان پایمال کرده بودند به صاحبانش بازگرداند تا جایی که چون در ایـن زمینه بر آنان سخت گرفت کسانی به او گفتند: ما از عواقب این کار که این حقوق پایمال شده را به صاحبانش باز می‌گردانی بر تو بیم داریم. اما او گفت: به جز روز رستاخیز هر روز دیگر که از آن بیم برم و نگرانش باشم شایسته چنین ترس و نگرانی‌ای نیست.

در دوره‌های پسین نیز گروهی از خلیفگان عباسی بر کرسی رسیدگی به مظالم نشستند. مهدی نخستین کس از این گروه بود. پس از او هادی و سپس هارون و مأمون بـدین شـیوه استمرار بخشیدند و آخرین آن‌ها نیز مهتدی بود تا آن که سرانجام اموال و اراضی غصب شده به صاحبانش بازگشت.

پادشاهان ایران این کار را از پایه‌های حکمرانی و از قوانین دادگستری می‌دانستند که جز به مراعاتش صلاح و درستی همه‌جا گستر نشود و جز به انجام مستقیمش عدالت و داد کامل نگردد.

[در جامعه عرب هم] در روزگار جاهلیت، آن گاه که در میان قریش فرمانروایان فراوانی قامت آراستند و کار پیشوایی مردم از هم گسیخت و شاهد کشمکش و زیـاده‌خواهـی‌هایی شدند که هیچ قدرت مسلّطی مانعش نبود قرشیان پیمانی بستند تا به موجب آن حقوق پایمال شده را به صاحبانش بازگردانند و داد ستمدیده را از ستمگر بستانند. چنان که زبیر بن بکـار آورده، علت این تصمیم آن بود که مردی از مردمان یمن و از طایفه بنی زبید با کـالایی کـه

همراه داشت به قصد عمره به مکه درآمد. مردی از بنی سهم ـ و گفته شده او عاص بن وائل بود ـ این کالا را از او خرید و در دادن حق او درنگ و انکار روا داشت. آن مرد مال یا کالای خود را خواست. اما او از دادن آن خودداری ورزید. مرد بر حِجر ایستاد و با صدای بلند ابیاتی بدین مضمون بر زبان آورد:

ای قصی، به فریاد ستمدیده‌ای رس که کالایش را از او ستانده‌اند، در درون مکه و هنگامی که او از خانه و کاشانه و از کسان خود دور بوده است.

بینوایی بوده است در جامهٔ احرام که هنوز مراسم احرام او میان مقام و حِجر و حَجر به پایان نرسیده است.

آیا کسی از بنی سهم هست که به آنچه برگردن این خاندان است قامت آراید؟ یا آن که دارایی یک عمره گزار تباه خواهد شد؟[1]

بعدها نیز قیس بن شیبه سلمی کالایی به ابیّ بن خلف فروخت و ابیّ حق او را انکار و پایمال کرد. او به مردی از بنی جمح پناه برد، اما وی نیز او را پناه نداد. پس گفت:

ای قصی! به فریاد رس! که چگونه در حرم و در کنار حرمت خانه و در میان هم‌پیمانان بزرگواری و کرم، چنین رخدادی روی می‌دهد.

و بر من ستم روا داشته می‌شود

و هیچ کس دست ستمی را که بر من گشوده شده است کوتاه نمی‌کند؟[2]

پس عباس بن مرداس سلمی او را چنین پاسخ گفت:

اگر پیمان و تعهد آن پناه دهنده‌ات تو را سودی نبخشیده است و جرعه‌هایی از جام خواری سرکشیده‌ای،

به سراغ خانه‌ها برو و از ساکنان آن خانه‌ها ایمن باش و به ناسزاگویی و سختگیری با آنان رویاروی مشو.

---

۱. ابیاتی است از بحر بسیط:

یـا لقـصی لمظلوم بـضاعته	بـبطن مکـه نـائی الدار والنـفر
واشعث محرم لم تـقض حـرمته	بین المقام و بین الحجر و الحجر
اقـائم مـن بـنی سـهم بـذمتهم	او ذاهب فی ضلال مال مـعتمر

البته در منابع در مصرع اول بر جای «یالقصی» عبارت «یا آل فهر» آمده است. بنگرید به: ابوالمحاسن حنفی، معتصر المختصر، ج ۲، ص ۳۷۶؛ فاکهی، اخبار مکه، ج ۵، ص ۱۹۰، ش ۱۲۵ و ص ۱۹۵، ش ۱۳۳ ـ م.

۲. سه مصراع است از بحر رجز:

یا لقصی کیف هـذا فـی الحـرم	و حرمة البیت و احـلاف الکـرم

اظلم لایمنع عنی من ظلم

این ابیات را بنگرید در: فاکهی، اخبار مکه، ج ۵، ص ۱۹۲، ش ۱۲۹ ـ م.

هر کس که در آستان خانه بست نشسته باشد. آن جا ابن حرب و آن جوانمرد عباس را می‌یابد.

تیره و تبار من خاندان قریش است، خاندانی که تا زنده‌اند و تدبیر می‌کنند خُلق و خویشان به عظمت و افتخار و استوار اندیشی کامل شده است.

آن یکی حاجیان را راهنماست و این یکی به ظفرمندی، آنان را این سوی و آن سوی می‌پراکند؛ و البته بزرگواری در تبارها و در نسل کسان به ارث گذاشته می‌شود.[1]

در این هنگام ابوسفیان و عباس بن عبدالمطلب برخاستند و مالی را که از آن مرد پایمال شده بود به او عوض دادند. آن گاه تیره‌های قریش گردآمدند و در خانه عبدالله بن جدعان، بر این پیمان بستند که در مکه هر حقی را که به زور ستانده شود به صاحبش باز پس گردانند و هر کس بخواهد به ستم دست یازد مانعش شوند و حق ستمدیده را نیز بستانند. در آن زمان پیامبر خدا ﷺ که بیست و پنج سال داشت در میان آن هم‌پیمانان بود. بدین سان، قرشیان در خانهٔ عبدالله بن جدعان «حلف الفضول» را منعقد ساختند. بعدها پیامبر ﷺ از این پیمان به نیکی یاد کرد و فرمود:

«من در سرای عبدالله بن جدعان شاهد حلف الفضول بوده‌ام، پیمانی که اگر دیگر بار نیز بدان خوانده شوم پاسخ دهم، چونان که دوست ندارم به جای آن شترانی سرخ موی داشته باشم».[2]

این داستان حلف الفضول است که اسلام جز بر استواری آن نیفزوده است. یکی از شاعران در وصف این پیمان چنین گوید:

اگر در سرای پسر جدعان خاندان تیم بن مره، هاشم و زهرة الخیر را بخوانی،
آنان را گرد هم آمده و هم پیمان بینی تا هر زمان که بلبلی بر شاخساری خویش را

---

۱. ابیاتی است از بحر عروضی بسیط :

ان کــان جــارك لم تــنفعك ذمـته	و قـد شـربت بکـأس الذل انـفاساً
فأت البیوت وکن من اهلها صـددا	لا تلق تـأدیبهم فـحشا ولا بـأسا
و من یکن بـفنا، البـیت مـعتصما	یلق ابن حرب و یلق المرء عـباسا
قــومی قــریش بـاخلاق مکـملة	بالمجد والحزم مـاعاشا و مـاساسا
سـاق الحـجیج وهـذا نـاشر فـلج	والمجد یورث اخماسا و اسـداسـاً

ابیات را با تفاوتی اندک بنگر بد در: فاکهی، اخبار مکه، ج ۵، ص ۱۹۲، ش ۱۲۹ ـ م.

۲. «لقد شهدت فی دار عبدالله بن جدعان حلف الفضول مالودعیت الیه لاجبت وما احب ان لی به حمر النعم». این حدیث را بنگرید در: بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۶، ص ۳۶۷، ش ۱۲۸۵۹؛ ابن هشام، السیرة النبویه، ج ۱، ص ۲۶۶؛ فاکهی، اخبار مکه، ج ۵، ص ۱۹۱ و ۱۹۳ ـ م.

پنهان ساخته است و آواز می‌خواند.[۱]

این کاری است که هر چند تدبیر مردم آنان را در روزگار جاهلیت به انجامش کشانده، اما با حضور پیامبر خدا ﷺ در آن و نیز آنچه در تأیید و تثبیت آن فرمود به حکمی شرعی و مصداقی از سیره عملی نبوی بدل گشت.

فصل [: تعیین روزی برای رسیدگی به مظالم]

هرگاه کسی که عهده‌دار رسیدگی به مظالم می‌شود، بخواهد کار خویش را آغاز کند، باید روزی خاص را به این کار اختصاص دهد تا در آن روز ستمدیدگان آهنگ او کنند و شاکیان به نزد وی آیند و او خود نیز بتواند دیگر روزها را در کار سیاست و تدبیر امور که بدو واگذار شده است صرف کند. البته، این قاعده شامل کسانی که اختصاص کارشان رسیدگی به مظالم است نمی‌شود و آنان در هر روز بدین کار می‌پردازند. نکتهٔ دیگر آن که متولی رسیدگی به مظالم باید به سادگی در دسترس مردم باشد و یاران و اطرافیانی پاک داشته باشد.

مجلس رسیدگی به مظالم با حضور پنج گروه که هیچ بی نیازی از آن‌ها امکانپذیر نگردد و بی‌حضور آنان رسیدگی سامان نیابد، کامل می‌شود:

گروه نخست پاسبانان و دستیاران هستند که به هدف جلب قدرتمندان و گوشمالی دادن به جسارت ورزان به کار گرفته می‌شوند.

گروه دوم قاضیان و داوران هستند تا حقوقی که نزد آن‌ها ثابت است از ایشان استعلام گردد و آنچه در مجلس قضاوت آنان میان طرف‌های نزاع می‌گذرد یا پیشتر گذشته است روشن باشد.

گروه سوم فقیهان هستند تا در آنچه مشکل افتاده به آنان رجوع شود و در آنچه دچار ابهام و پیچیدگی است از آن‌ها پرسش شود.

گروه چهارم کاتبانند تا آنچه را میان طرف‌های دعاوی می‌گذرد و نیز حقوق و احکامی را که له یا علیه کسان مقرر می‌گردد ثبت کنند.

گروه پنجم گواهانند تا متولی مظالم ایشان را بر حق و حکمی که بدان الزام کرده و صادر

---

۱. دو بیت است از بحر عروضی بسیط:

تیم بن مرة ان سألت و هاشما — و زهرة الغیر فی دار ابن جدعان

متحالفین علی النّدی ما غرّدت — ورقاء فی فنن من جذع کتمان

ابیات را بنگرید در: فاکهی، اخبار مکه، ج ۳، ص ۳۱۸ ـ م.

کرده است گواه گیرد.

هرگاه مجلس رسیدگی به مظالم با این گروه‌های پیشگفته کامل شود، متولی مظالم رسیدگی به آنچه را در قلمرو و وظایف اوست آغاز می‌کند:

[قلمرو مسئولیت متولی رسیدگی به مظالم]

آنچه متولی رسیدگی به مظالم عهده دار آن می‌شود ده ردیف را در بر می‌گیرد:

ردیف نخست: رسیدگی به تعدی کارگزاران به رعیت و بازخواست از آنان در برابر رفتارهای ستم‌آلود. این از لوازم رسیدگی به مظالم است که بر شکایت شاکی خصوصی نیز متوقف نیست. بر این پایه، متولی رسیدگی به مظالم باید بر رفتار کارگزاران نظارت و آن را وارسی کند و وضع آن‌ها را باز کاود تا اگر انصاف روا داشته‌اند آنان را تقویت کند و اگر ستم ورزیده‌اند ایشان را باز بد رد و اگر هم هیچ انصاف نمی‌دارند کسانی دیگر جانشینشان سازد.

آورده‌اند که عمر بن عبدالعزیز در آغاز خلافت خود برای مردم خطبه ایراد کرد و در این خطبه که از اولین خطبه‌های وی بود چنین گفت:

«شما را به پروا داشتن از خدا سفارش می‌کنم؛ چرا که نه جز آن پذیرفته است و نه بر غیر آن کسی را تحسین کنند. طایفه‌ای از کارگزاران آن اندازه از دادن حق امتناع ورزیدند که کسانی حقوق خویش را از رهگذر خریدن از ایشان به چنگ آوردند و آن اندازه باطل را بر مردم ارزانی داشتند که کسانی برای گریز از آن سر بها دادند. به خداوند سوگند اگر نبود آن که سنتی از سنن حق مرده است و اینک آن را زنده می‌دارم و سنتی از سنن باطل زنده شده است و آن را به کام مرگ می‌فرستم، هیچ برایم ارزش نداشت که لحظه‌ای بزیم. آخرت خویش را سامان دهید تا دنیایتان به سامان آید. چیزی که میان انسان و آن واسطه‌ای جز مرگ نیست انسان را به مرگ پایبند می‌کند»[۱].

ردیف دوم: رسیدگی به ستم کارگزاران در اموالی که از مردم گرد می‌آورند. متولی این امر در این زمینه به قوانین عادلانه‌ای که در دیوان‌های حکمرانان است مراجعه می‌کند و مردم را به عمل به آن‌ها وامی‌دارد و بر همین مبنا از کارگزاران بازخواست می‌کند و دربارهٔ آنچه افزون بر حق از مردم ستانده‌اند وارسی می‌کند: اگر آن را به بیت‌المال سپرده باشند فرمان بازگرداندن به صاحبانش را می‌دهد و اگر کارگزاران آن را برای خود برداشته باشند آن را از ایشان پس

---

۱. بخشی از این روایت را بنگرید در: ابن ابی عاصم، کتاب الزهد، ص ۲۹۶ ـ م.

می‌گیرد و به صاحبانش باز می‌گرداند.

آورده‌اند که روزی مهتدی عباسی بر کرسی رسیدگی به مظالم نشست. عرض حال‌هایی دربارهٔ کسرهای درهم و دینار نزد او مطرح کردند و در این باره پرسیدند. پس سلیمان بن وهب گفت: عمر بن خطاب خراج را بر ساکنان سواد و نواحی مشرق و مغرب که فتح شده بود به نقره و طلا مقرر کرده بود. در آن روزگار درهم و دینار را بر عیار و وزن درهم و دینار کسری و قیصر ضرب می‌کردند و مردم مالیاتی را که بر عهدهٔ آنان بود به عدد صحیحی از درهم و دینار می‌پرداختند و به تفاوت وزن‌ها با همدیگر اهمیتی نمی‌دادند. اما بعدها مردم به تباهی گراییدند و چنین شد که گردآورندگان خراج درهم طبری را که چهار دانگ بوده[1] است، به حکومت پرداخت می‌کرده و درهم وافی را که وزن آن معادل وزن یک مثقال بوده، نزد خویش [و به عنوان احتساب سهم خود] نگه می‌داشتند. زمانی که زیاد کارگزار عراق شد، از گردآورندگان خراج، دینار وافی رسمی مطالبه کرد و آنان را به کسر درهم و دینار نیز ملزم ساخت. بعدها کارگزاران امویان در این زمینه تعدی روا داشتند تا هنگامی که عبدالملک بن مروان به حکومت رسید. او این دو وزن را با یکدیگر سنجید و مقرر داشت وزن درهم معادل نصف بعلاوه یک پنجم مثقال (یعنی هفت دهم مثقال) باشد. او وزن مثقال را بر همان وضع پیشینی که داشت باقی گذارد. در همین دوره، حجاج از جانب خود خواستار مطالبهٔ کسر درهم و دینار شد. این وضع ادامه یافت تا هنگامی که عمر بن عبدالعزیز دریافت کسرهای درهم و دینار را لغو کرد. پس از او، دیگر بار وضع به صورتی که پیش از آن داشت بازگشت تا آن که دوران منصور عباسی فرا رسید. در این دوره منطقهٔ سواد رو به نابودی نهاد و از این روی منصور خراج نقره را از گندم و جو برداشت و مالیات مقرر بر این دو محصول را که بیشترین محصول آن سرزمین بود به صورت مقاسمه قرار داد و اندک محصول باقیمانده شامل حبوبات، خرما و میوه‌های دیگر درختان را بر همان رسم خراج باقی گذارد. اما امروزه، چونان که مردم بدان ملزم می‌شوند، پرداخت خراج بر مبنای همان کسرهای درهم و دینار و مابه‌التفاوت هاست. پس از این سخنان، مهتدی گفت: پناه بر خدا که ستمکارانه مردم را به چیزی الزام کنم،

---

۱. به نظر می‌رسد دانگ معادل $\frac{۱}{۶}$ دینار یا یک ششم مثقال بوده و در نتیجه یک دینار طبری معادل $\frac{۴}{۶}$ دینار وافی می‌شده و ارزش کمتری داشته است. همچنین، در این عصر دینار رسمی وافی معادل یک مثقال بوده است. البته در عصرها یا در جاهایی دیگر نسبت مثقال به درهم به ۱۰ به ۷ و در عمل به ۳ به ۲ می‌رسیده است. برای آگاهی بیشتر در این باره بنگرید به: هینس، اوزان و مقیاسها در اسلام، ص ۱ ـ ۱۲ و ۱۶ و ۱۷. در این باره همچنین بنگرید به: باب سیزدهم از کتاب حاضر.

خواه پیشتر بدان شیوه عمل کرده باشند و خواه در دورانی متأخرتر چنین کرده باشند. کسور و مابه‌التفاوت را از مردم بردارید. پس حسن بن مخلد گفت: اگر امیرالمؤمنین این را ساقط کند، هر سال مبلغ دوازده میلیون درهم از اموال حکومت از دست می‌رود. اما مهتدی در پاسخ او گفت: بر من لازم است که حق را تثبیت و ستم را زایل کنم، هر چند در این میان بر بیت‌المال اجحاف رواداشته باشم

ردیف سوم: رسیدگی به وضع کاتبان دیوان؛ زیرا آنان امین مسلمانان در ثبت اموالشان هستند؛ اعم از آنچه دریافت می‌کنند و آنچه پرداخت می‌کنند. بر این پایه، متولی رسیدگی به مظالم پیوسته چگونگی انجام آنچه را به این گروه سپرده شده است وارسی می‌کند، تا اگر از مرز حق فراتر رفته و در دخل یا خرجی بیشتر یا کمتر از آنچه بایست ثبت کرده باشند آنان را به قانون حق بازگرداند و بر تجاوزی که کرده‌اند بازخواست کند.

آورده‌اند که به منصور خبر رسید گروهی از کاتبان دیوان‌های او در این کار تزویر کرده و ثبت‌هایی را تغییر داده‌اند. منصور فرمود آنان را به حضور آوردند و آن گاه به تأدیب ایشان پرداخت. در این هنگام جوانی از آن جمله، در حالی که تازیانهٔ کیفر بر او نواخته می‌شد چنین گفت:

ای امیرمؤمنان! خدای عمر تو را در صلاح و درستی و عزت دراز بدارد!
ما به عفو تو پناه می‌آوریم، اگر پناهمان دهی؛ که تو پناهگاه و نگاهبان جهانیانی
ما کاتبانیم که خطا کرده‌ایم؛ ما را به حرمت کرام الکاتبین ببخشای.[1]

پس فرمود آنان را آزاد کنند. آن جوان را هم صله داد و به او نیکی کرد؛ چرا که از او [تصمیم به] امانتداری اظهار شده و نجابت در او جلوه‌گر گشته بود.

به هر روی، متولی رسیدگی به مظالم برای وارسی این امور سه گانه، به وجود شاکی خصوصی نیازی ندارد.

ردیف چهارم: رسیدگی به تظلم رزق بگیران، اعم از کاستی، یا تأخیر پرداخت و یا هرگونه اجحاف دیگر در رسیدگی به امور آنان. متولی رسیدگی به مظالم در این خصوص به دیوان خویش و آنچه عادلانه برای هر یک از آنان مقرر داشته شده است مراجعه می‌کند و براساس

---

۱. ابیاتی است از بحر عروض وافر:

اطال الله عمرك فی صلاح | و عز یا امیر المؤمنینا
بعفوك نستجیر فان تجرنا | فانك عصمة للعالمینا
و نحن الکاتبون و قد اسأنا | فهبنا للکرام الکاتبینا

آنچه در این دیوان است رزق آن‌ها را در اختیارشان می‌گذارد و دربارهٔ کسری پرداخت‌هایی که از این پیش دربرخورد با آنان به وقوع پیوسته و یا در مواردی که مقرری آنان لساساً پرداخت نشده است بررسی می‌کند. چنانچه کارگزاران مبالغی از مقرری آنان را از آن خویش کرده باشند این مبالغ را از ایشان باز می‌ستاند و چنانچه آنان مبالغی را که از مقرری یادشدگان کسر کرده‌اند برای خود بر نداشته باشند این مبالغ را از بیت‌المال بدیشان می‌پردازد.

یکی از متولیان سپاهیان به مأمون نوشت که لشکریان از هم پراکنده و به چپاول روی آورده‌اند. مأمون در پاسخ او نوشت: اگر عدالت می‌ورزیدی آنان از هم نمی‌پراکندند و اگر حقشان را کامل می‌گزاردی به چپاول دست نمی‌یازیدند. پس آن گمارده را بر کنار کرد و مقرری سپاهیان را نیز برایشان به طور کامل برقرار ساخت.

ردیف پنجم: بازگرداندن اموال غصب شده. این اموال خود بر دو گونه است:

گونهٔ نخست عبارت است از غصب‌های حکومتی؛ یعنی آنچه کارگزاران ستمگر با توسل به زور به تصرف درآورده‌اند. از این قبیل است املاک و اراضی‌ای که این گونه کارگزاران یا از سر علاقه به آن‌ها و یا از سر ستم و تجاوز به حقوق صاحبانشان در اختیار خویش گرفته‌اند. اگر متولی رسیدگی به مظالم در جریان بازرسی‌های خود به چنین مواردی پی ببرد، پیش از آن که در این باره نزد او شکایت آورند به بازگرداندن این اموال به صاحبانشان فرمان می‌دهد، ولی چنانچه چنین مواردی را خود کشف نکند هرگونه اقدام در این باره متوقف بر شکایت مالکان است. در صورت طرح چنین شکایت‌هایی جایز است که متولی به دیوان حکومتی رجوع کند و آن را مبنا قرار دهد؛ اگر در دیوان گزارشی در خصوص تحویل املاک مورد ادعا به مالکانی که اکنون مدعی‌اند، وجود داشته باشد بر پایهٔ همین گزارش عمل نموده، دستور بازگرداندن آن‌ها را به این مالکان صادر می‌کند. او در چنین مواردی نیازمند بینه‌ای نیست که در این باره گواهی دهد و همان که در دیوان ثبت شده است بسنده می‌کند.

آورده‌اند که روزی عمر بن عبدالعزیز روانهٔ نماز شد. اتفاقاً مردی از یمن به او برخورد و شکایتی بر زبان آورد و گفت:

> ستمدیدگان سرگشته را به آستانهٔ خویش می‌خوانید؛ اینک ستمدیده‌ای دورافتاده از خانه و کاشانه خود به درگاهت آمده است.[1]

---

۱. بیتی است از بحر بسیط:

تدعون حیران مظلوما ببابکم　　فقد اتاك بعيد الدار مظلوم

←

عمر از او پرسید: چه ستمی بر تو رفته است؟ گفت: ولید بن عبدالملک ملک مرا غصب کرده است. عمر گفت: ای مراجم، دفتر «صوافی»[۱] را برایم بیاور. پس در آن دفتر دید که «عبدالله ولید بن عبدالملک فلان ملک را در شمار صوافی خویش درآورده است». [چون این دید به مراجم] گفت: «این ثبت را از دفتر خارج کن؛ و باید متنی دربارهٔ بازگرداندن این ملک به صاحبش نوشته و ... و برابر هزینه‌های این مرد نیز به او پرداخت شود».

اما **گونهٔ دوم** از ارضی غصبی آن‌هایی است که قدرتمندان بر آن‌ها دست تسلط نهاده، با توسل به زور به تصرفات مالکانه در آن‌ها پرداخته‌اند. باز پس‌گیری چنین غصب‌هایی متوقف بر دادخواهی مالکان است و تنها از رهگذر یکی از چهار طریق زیر به اثبات می‌رسد و به استرداد آن‌ها به مالک نشان حکم می‌شود:

[أ ـ] یا به اعتراف، و اقرار غاصب؛

[ب ـ] یا به علم متولی رسیدگی به مظالم؛ چه این که برای او جایز است به استناد علم خود رسیدگی و داوری کند؛

[ج ـ] یا به بینه‌ای که خواه بر غصب از سوی غاصب گواهی دهد و خواه گواهی کند که ملک مورد ادعا از آن کسی بوده است که مدعی غصب شدن ملک اوست؛

[د ـ] و یا به استفاضه و آگاهی گسترده از ملکیت اراضی مورد ادعا، به گونه‌ای که هرگونه احتمال تبانی در این خصوص از میان می‌رود و هیچ تردیدی در این مورد به ذهن راه نمی‌یابد؛ چه، هنگامی که جایز باشد گواهانی به استناد استفاضه و شیاع نسبت به ملکیت چیزی برای کسی گواهی دهند، حکم کردن متولی رسیدگی به مظالم به ملکیت، از رهگذر چنین استنادی، به حکم اولویت سزامندتر خواهد بود.

ردیف ششم: نظارت بر اوقاف که خود دو گونه را در بر می‌گیرد: عام و خاص.

در مورد اوقاف عام، متولی امور حسبه بی آن که شاکی و مدعی‌ای وجود داشته باشد خود به رسیدگی به امور آن‌ها می‌پردازد تا آن‌ها را به مصرف مواردی که واقفان گفته‌اند برساند و بر

← بیت را با این ساختار در منابع ندیدم. آنچه بدان دست یافتم متن ماجرا و نیز گزارشی متفاوت از این بیت است که مصرع اول را چنین آورده است: «دعوت حیران ملهوفا لیأتکم». بیت و همچنین روایت را بنگرید در: قرشی، مکارم الاخلاق، ص ۱۳۸ ـ م.

۱. مقصود از صوافی گاه اراضی و املاکی است که امام از اراضی مفتوح و با رضایت خاطر مسلمانان به بیت‌المال اختصاص می‌دهد. گاه نیز این اصطلاح به معنی آنچه امام برای خویش گزین می‌سازد به کار می‌رود. ظاهراً متن اخیر بیشتر ناظر به همین معناست. برای آگاهی بیشتر در بارهٔ صوافی بنگرید به: مدرسی طباطبایی، زمین در فقه اسلامی، ج ۲، ص ۲۱ و پس از آن ـ م.

طبق شروطی که آنان تعیین کرده‌اند جاری سازد و این خود هنگامی است که از یکی از سه طریق زیر از وقف بودن چیزی و شروط آن آگاهی یابد:

[أ ـ] یا به استناد دیوان حکامی که به پاسداری احکام و حفاظت از مقررات گمارده شده‌اند؛

[ب ـ] یا به استناد دیوان‌های سلطنت و بر پایهٔ گزارش‌های احتمالی موجود در این دیوان‌ها دربارهٔ معاملات یا قیمت‌هایی که در این دفاتر در مورد آن‌ها صورت پذیرفته است؛

[ج ـ] و یا از طریق نوشته‌هایی کهن در این خصوص که اطمینانی در دل انسان ایجاد می‌کنند.

حکم به وقف بودن یا شروط وقف به استناد موارد سه گانه پیشگفته، حتی در صورتی که گواهان بر صحت آن گواهی ندهند درست است؛ چرا که دربارهٔ این نوع از اوقاف مدعی خصوصی وجود ندارد و از همین روی حکم در این مورد وسیع‌تر و سهل‌تر از احکام اوقاف خاص است.

اما در بارهٔ وقف‌های خاص، رسیدگی متولی امور مظالم به آن‌ها متوقف بر طرح دادرسی از سوی افراد ذی‌نفع، به هنگام کشمکش آنان در این خصوص است؛ چرا که این گونه املاک [بر حسب فرض] بر طرف‌هایی معین وقف شده است و از همین روی، هنگامی که این طرف‌ها در این باره با یکدیگر نزاع داشته باشند متولی امور مظالم تنها حق دارد به استناد آنچه می‌تواند نزد قاضی موجب اثبات حقی باشد رسیدگی کند، و برای او جایز نیست در این خصوص آنچه را که در دیوان سلطنت آمده و یا آنچه را در کتاب‌ها و نوشته‌های کهن درج گردیده است و البته گواهانی حکم شده به عدالت آنان هم بر آن گواهی نداده‌اند، ملاک عمل قرار دهد.

ردیف هفتم: به اجرا گذاردن احکامی که قاضیان از اجرای آن‌ها درمانده‌اند، بدان سبب که خود توان اجرای آن‌ها را نداشته و به علت توانمند بودن محکوم علیه و یا برخورداری او از موقعیتی برتر و منزلتی والاتر در برابر او احساس ضعف می‌کرده‌اند. در چنین مواردی، از آن روی که متولی رسیدگی به مظالم قدرتی افزون‌تر و فرمانی رواتر دارد به اجرای حکم دست می‌یازد و اموالی را که محکوم علیه در تصرف دارد و به ستاندن آن‌ها از او حکم شده است از او می‌گیرد یا او را به ادای حقوقی که بر وی هست الزام می‌کند.

ردیف هشتم: انجام آن دسته از مصالح عمومی در امور حسبه که متولیانش از عهدهٔ آن

برنیامده‌اند، همانند مقابله با منکری آشکار که متولی حسبه توان جلوگیری از آن را نداشته، یا تجاوز به حریم راه‌ها و گذرها که متولی حسبه نتوانسته است مانعش شود، یا ستم رواداشتن و نادیده انگاشتن حقی که متولی یادشده توان رویارویی با آن را نیافته است. در همهٔ این موارد، متولی رسیدگی به مظالم افراد خطاکار را به حقوق الهی پایبند می‌سازد و بدان الزام می‌کند و فرمان می‌دهد که آنان را به آنچه مقتضای این حقوق الهی است وادار سازند.

ردیف نهم: پاسداشت آیین‌های عبادی آشکار چون نمازهای جمعه و عید و یا حج و جهاد و جلوگیری از کوتاهی در این خصوص یا اخلال به شروط آن‌ها؛ چه، سزامندتر آن است که حقوق الهی استیفا شود و آنچه او واجب گردانیده گزارده گردد.

ردیف دهم : رسیدگی به نزاع‌های کسان و داوری میان طرف‌های کشمکش. البته، متولی امور مظالم نمی‌تواند در این رسیدگی از آنچه مقتضای حق است بیرون رود، چنان که برای او جایز نیست به چیزی جز آنچه قاضیان و داوران در موارد مشابه حکم می‌کنند حکم دهد؛ چرا که گاه ممکن است حکم مظالم بر متولیان این امر به شبهه و خطا درآمیزد و در نتیجه در این باره به ستم گرایند و به قمروی که ورود بدان برای آنان روا نیست گام نهند.

فصل [: تفاوت‌های نظارت متولیان مظالم و قاضیان]

میان رسیدگی و نوع عملی که متولی مظالم انجام می‌دهد با آنچه قاضیان. بر عهده دارند در ده نکته تفاوت وجود دارد:

نکتهٔ نخست آن که متولی مظالم در مقایسه با قاضیان، از اقتدار و قدرتمندی افزون‌تری برخوردار است و به کمک این اقتدار و توانمندی می‌تواند طرف‌های نزاع را از انکار حقوق همدیگر بازبدارد و مانع زورگویی و یا کشمکش ستمگران شود.

نکتهٔ دوم آن که رسیدگی متولی مظالم به جای آن که در دایرهٔ تنگ وجوب و لزوم باشد، در قلمرو جواز و اختیار است و از این روی، او در مقایسه با قاضیان، از دایرهٔ عمل وسیع‌تر و گزینه‌های متعددتری برخوردار است.

نکتهٔ سوم آن که او می‌تواند در کشف جرم‌ها از ایجاد زمینه‌های ترس در کسان و نیز از قرینه‌ها و شواهدی که قاضیان در بهره‌جستن از آن‌ها با محدودیت و دشواری رویاروی هستند بهره‌جوید و از این رهگذر به کشف حقیقت و بازشناختن صاحبان حق از آنان که دعوی باطل دارند نایل آید.

نکتهٔ چهارم آن که او می‌تواند در برخورد با کسانی که به ستمی آشکار دست می‌یازند، از کیفر و تأدیب کمک گیرد و یا کسانی را که تجاوزی پیدا دارند به راه آورد و بر صلاح و درستی بدارد.

نکتهٔ پنجم آن که او حق دارد هنگامی که حقیقت امر بر وی روشن نباشد و حقوق مدعیان و منکران، گرفتار ابهام باشد در رسیدگی و صدور حکم درنگ و تأمل روادارد تا حقیقت زمینه‌ها و عوامل و اوضاع مدعیان و منکران برای وی روشن شود، بر خلاف قاضیان که چون طرف‌های نزاع نزد ایشان شکایت آورند و خواهان صدور حکم شوند، حق ندارند صدور حکم را به تأخیر افکنند.

نکتهٔ ششم آن که وی حق دارد حتی در صورتی که طرف‌های نزاع نیز نخواهند، آنان را به میانجیگری امینان ارجاع دهد تا آن‌ها نزاع موجود میانشان را با صلح و تراضی به پایان رسانند، در حالی که قاضیان تنها در صورتی از چنین حقی برخوردارند که طرف‌ها، خود به چنین ارجاعی رضایت دهند.

نکتهٔ هفتم آن که او حق دارد در صورتی که نشانه‌هایی حاکی از انکار بیند، کسی یا کسانی را با طرف‌های نزاع همراه کند یا اجازهٔ الزام به کفالت در آنچه کفالت در آن رواست بدهد تا طرف‌های نزاع به انصاف ورزیدن با همدیگر تن دهند و از انکار دست بردارند.

نکتهٔ هشتم آن که او حتی می‌تواند گواهی کسانی را که حالشان بر دیگران پنهان است استماع کند. این امر، امّا از عرف قاضیان که تنها شهادت کسانی را می‌شنوند که عدالتشان احراز شده بیرون است.

نکتهٔ نهم آن که او وقتی می‌بیند گواهان وضعی متعارض دارند و در نتیجه به آنان شک می‌برد، حق دارد آنان را سوگند بدهد یا بر شمارشان بیفزاید تا شک از میان رود و تردید روی برتابد. این در حالی است که قاضیان از چنین حقی برخوردار نیستند.

نکتهٔ دهم آن که او حق دارد خود در رسیدگی به هر نزاعی، گواهانی را حاضر کند یا از گواهانی که هستند شهادت بخواهد. در حالی که رویهٔ قاضیان آن است که مدعی را به آوردن بینه مکلف می‌سازند و تنها زمانی به شهادت گواهان گوش می‌سپارند که مدعی، خود خواهان ادای شهادت شده باشد.

این‌ها تفاوت‌های دهگانه‌ای است که میان چگونگی رسیدگی متولیان مظالم از یک سوی و قاضیان از سویی دیگر در حل و فصل نزاع‌ها و شکایت‌ها وجود دارد. اما از این موارد که

بگذریم از دیگر زاویه‌ها، میان این دو مقام تفاوتی کلی وجود ندارد. در آینده ـ به خواست خداوند ـ در بیان جزئیات شیوهٔ عمل هر یک از این دو به نکاتی خواهیم پرداخت که تفاوت‌های احتمالی موجود را روشن می‌سازد.

فصل [: جزئیات رسیدگی به دادخواهی‌ها نزد متولی مظالم]

با این مقدمه‌ها، هر دعوی و دادخواهی که نزد متولی مظالم آورده شود از این سه حالت بیرون نیست:

[أ ـ] یا با قراینی که موجب تقویت آن می‌شود همراه است؛

[ب ـ] یا با قراینی که موجب تضعیف آن می‌شود همراه است؛

[ج ـ] و یا با قرینه‌ای از هیچ کدام از این دو نوع همراه نیست.

[فصل: وجود قراین تقویت کنندهٔ ادعا]

اگر دعوی با قرینه‌هایی که موجب تقویت آن می‌شود همراه باشد، این قراین بر حسب قوت و ضعف، در شش رتبه جای می‌گیرند که به ترتیب از مؤثرتر به کم اثرتر عبارتند از:

رتبهٔ نخست آن که مدعی همراه با دعوی خود نوشته‌ای بیاورد که در آن شاهدانی که حاضرند و عدالتشان نیز احراز شده است گواهی داده‌اند. در رسیدگی به چنین دعاوی‌ای، متولی مظالم این دو کار را به انجام می‌رساند:

نخست آن که رأساً گواهان را برای ادای شهادت به حضور می‌طلبد؛ و دوم آن که دربارهٔ منکر، بسته به وضعیت و و شواهد و قراینی که وجود دارد، نوعی اقدام تنبیهی روا می‌دارد.

آن گاه که گواهان به حضور آورده شوند، چنانچه متولی مظالم از قبیل خلیفه یا وزیر تفویض و یا فرمانروای یک ایالت و از کسانی باشد که جایگاهی والا دارند، در رسیدگی به نزاع طرف‌ها بسته به آنچه اقتضای سیاست است عمل می‌کند؛ یعنی اگر طرف‌ها افرادی بلند مرتبه باشند، خود به نزعشان رسیدگی می‌کند و اگر دارای جایگاهی میانه باشند، کار آنان را به قاضی خویش می‌سپارد تا در حضور او درباره‌شان حکم صادر کند و چنانچه طرف‌های نزاع کسانی گمنام باشند، رسیدگی به نزاعشان را به قاضی خویش می‌سپارد تا در جایی یا زمانی دیگر و نه در حضور او رسیدگی کند.

آورده‌اند که مأمون هر یکشنبه بر کرسی رسیدگی به مظالم می‌نشست. روزی چون از مجلس رسیدگی بیرون آمد، زنی ژنده‌پوش با او برخورد کرد و گفت:

ای برترین دادگری که راه راست فرا رویش نهاده است و ای امامی که به فروغش کشور روشن گشته است.

اینک ای استوانهٔ پادشاهی و مهتری، بیوه‌زنی بینوا بر درگاه تو شکایت آورده است از قویدستی که بر این زن ستم روا داشته و اینک این زن هیچ او را حریف نیست.

او آن گاه که کسان و فرزندان این زن از برش دور شده‌اند ملکی را از وی به زور ستانده، در حالی که این ملک (به دارالاسلام) ایمن بوده است.[1]

مأمون اندکی به اندیشه اندر شد و سپس سر خویش بالا آورد و گفت:

حتّی به کمتر از آنچه تو گفتی، صبر و شکیب به کرانه رسد و این اندوه و غمگساری بر دل زخم نهد.

اکنون هنگام نماز ظهر است؛ برو و در روزی که وعده می‌گذارم طرف دعوای خویش را به حضور آور.

اگر در روز شنبه بر کرسی نشستن برایمان تقدیر شود، در آن مجلس داد تو از او بستانم و اگر نشود در مجلس روز یکشنبه چنین خواهم کرد.[2]

آن زن در پی کار خویش رفت و روز یکشنبه با نخستین کسانی که مراجعه کرده بودند به حضور آمد. مأمون از او پرسید: طرف شکوایت کیست؟ گفت: آن که بالای سرت ایستاده است، عباس فرزند امیرالمؤمنین. پس مأمون به قاضی خود یحیی بن اکثم ـ و به روایتی دیگر به وزیر خود احمد بن ابی خالد ـ گفت: آن زن را در جوار او بنشان و میانشان داوری کن. وی آن زن را در جوار او نشاند و در حضور مأمون به داوری میانشان پرداخت. در این میان، صدای آن زن رو به بلند شدن نهاد. یکی از حاجبان او را از این کار بازداشت. اما مأمون به او گفت: او را واگذار؛ که حق او را به سخن آورده، چنان که باطل نیز وی [مقصود عباس است] را لال کرده است.

آن گاه فرمان داد ملک آن زن به وی باز پس داده شود.

---

۱. سه بیت است از باب عروضی بسیط :

یا خیر منتصف یهدی له الرشد	و یا اماما بـه قـد اشـرق البـلد
تشکو الیك عمیدالملك ارملة	عدا علیها فـما تـقوی بـه اسـد
فابتز مـنها ضـیاعا بـعد مـنعتها	لمـا تـفرق عـنها الاهـل والولد

۲. ابیاتی است از باب بسیط :

من دون ماقلت عیل الصبر والجلد	واقـرح القـلب هـذا الحـزن والکـمد
هـذا اوان صـلاة الظـهر فـانصرفی	واحضر الخصم فی الیـوم الذی اعـد
المجلس السبت ان یقض الجلوس لنا	انـصفك مـنه والا المـجلس الاحـد

در این ماجرا رسیدگی به تظلم در حضور مأمون صورت پذیرفت و از آن روی که سیاست به دو دلیل اقتضا داشت خود به طور مستقیم دست به کار این داوری نشد:

نخست آن که این یک حکم قضایی بود که امکان داشت به سود یا زیان پسرش صادر شود. در حالی که برای پدر جایز نیست به سود فرزند خود حکمی صادر کند، هر چند صدور حکم به زیان فرزند، برای او جایز باشد.

دیگر آن که طرف نزاع یک زن بود و مأمون فراتر از آن می‌نمود که با زن گفت‌وگو کند و در عین حال پسر او نیز از چنان جایگاهی بالا برخوردار است که کسی جز خود او نمی‌تواند وی را به حق الزام کند. از همین روی، رسیدگی به این تظلم را در حضور خویش به کسی دیگر واگذاشت تا او را از این که بخواهد در کشف حقیقت و استیفای حقوق مطرح شده در این نزاع با یک زن وارد گفت و گو شود، بی‌نیاز سازد و در کنار آن، خود اجرای حکم و الزام فرزند خویش به حقوق دیگران را عهده‌دار شد.

رتبهٔ دوم از رتبه‌های قوّت دعوی آن است که نوشته‌ای با طرح دعوی همراه شود که در آن گواهانی که عدالتشان احراز شده است اما اکنون حضور ندارند گواهی داده‌اند. آنچه متولی مظالم در برخورد با چنین مواردی انجام می‌دهد چهار چیز است:

نخست آن که مدّعی علیه را بترساند، شاید که او از رهگذر این اقدام زودتر اقرار کند و بدین ترتیب نیاز به شنیدن بینه و گواهی را از میان ببرد.

دوم آن که در صورت آگاهی داشتن از سکونتگاه گواهان و مشروط به این که زیان غیرقابل تحملی به آنان نرسد، ایشان را برای گواهی دادن به حضور طلبد.

سوم آن که دستور دهد سه روز کسی را با مدعی علیه همراه کنند. او حتی می‌تواند بر حسب اجتهاد خود و با توجه به قوت نشانه‌ها و دلایلی که بر صحت دعوی وجود دارد بر تعداد این روزها نیز بیفزاید.

چهارم آن که دعوی را وارسد تا اگر در مورد مالی بر ذمه باشد، مدعی علیه را به آوردن کفیل الزام کند و اگر عینی موجود همانند ملک و مستغلات باشد آن را توقیف کند، البته به گونه‌ای که مالکیت آن که فعلاً آن را در تصرف دارد نفی نشود. در این صورت بهره‌برداری از آن ملک را به امینی می‌سپارد تا منافع را استیفا و برای کسی که مستحق واقعی آن است نگهداری کند. چنانچه در همین فرض زمان به درازا بکشد و نسبت به حضور گواهان نومیدی حاصل آید برای متولی رسیدگی به مظالم جایز است که با ارعاب مجدد مدعی علیه، دربارهٔ

چگونگی رسیدن ملک به دست او از وی بپرسد؛ چه، مالک بن انس معتقد است در چنین مواردی می‌توان دربارهٔ سبب و چگونگی رسیدن ملک به مدعی علیه از او پرسش کرد، هر چند شافعی و ابوحنیفه چنین عقیده‌ای ندارند. این در حالی است که از سویی دیگر متولی مظالم حق دارد به آنچه جایز است بپردازد و بر او لازم نیست تنها به آنچه واجب و لازم است بسنده کند. به هر روی، اگر در پی چنین پرسشی، مدعی علیه پاسخی ارائه دهد که نزاع را از میان می‌برد متولی مظالم همان وضع موجود را امضا و تثبیت می‌کند و اگر نه، به اقتضای شرع به داوری میان آن‌ها می‌پردازد.

رتبهٔ سوم از رتبه‌های قوت دعوی آن است که در نوشته‌ای که به همراه آن ارائه شده است از شاهدانی یاد شده که اکنون حضور دارند، اما از دیدگاه قاضی عدالت آنان احراز نشده است. آنچه در برخورد با دعاوی‌ای از این نوع بر دوش متولی مظالم قرار می‌گیرد این است که به احضار گواهان و بررسی وضعیت ایشان بپردازد. او این گواهان را بر یکی از این سه وضعیت خواهد یافت:

[أ ـ] یا آنان از افراد برخوردار از موقعیت اجتماعی برجسته و اهل مراعات هستند. در چنین وضعیتی اعتماد به گواهی آنان قوی‌تر است.

[ب ـ] یا آنان از فروترانی هستند که متولی مظالم بر آنان دست قدرتی ندارد، اما تهدید طرف‌های نزاع بر آن‌ها اثرگذار است.

[ج ـ] و یا این که از طبقه‌هایی میانه‌اند، که قاضی می‌تواند در برخورد با آنان، برای حصول اطمینان بیشتر و در صورتی که مصلحت بیند آنان را پیش یا پس از ادای شهادت سوگند دهد.

به هر روی، متولی رسیدگی به مظالم در استماع گواهی چنین کسانی یکی از این سه راه را پیش روی دارد:

[یک :] یا این که خود گواهی آنان را استماع و بر اساس آن حکم کند؛

[دو :] یا این که استماع گواهی آنان را به قاضی واگذارد تا قاضی پس از شنیدن گواهی از ایشان مراتب را به اطلاع وی برساند و در نتیجه حکم به استناد این گواهی متوقف بر نظر قاضی باشد؛ چرا که قاضی تنها جایز است به استناد و شهادت کسانی حکم دهد که عدالتشان نزد او احراز شده است.

[سه :] این که استماع گواهی آنان را به گواهانی که عدالتشان احراز شده است واگذارد.

در چنین فرضی اگر تنها از این گواهان شناخته شده به عدالت خواسته شده باشد که گواهی آن گواهان را بشنوند و برای متولی مظالم نقل کنند، بر آنان لازم نیست به کشف حقیقت اوضاع آن گواهان بپردازند. اما اگر از ایشان خواسته شده باشد نزد متولی مظالم به استناد آن گواهی صحیحی که از آن گواهان نخست شنیده‌اند گواهی دهند بر آن‌ها لازم است آنچه را مقتضی پذیرش شهادت آن گواهان نخست است احراز کنند تا پس از آگاهی از صحت آن شهادت، نخست به استناد آن گواهی دهند و از آن پس اجرای حکم بر پایهٔ همین گواهی‌های واجد صحت صورت پذیرد.

رتبهٔ چهارم در قوت دعوی آن است که در نوشته‌ای که با طرح ادعا همراه شده گواهی گواهانی وجود دارد که عدالتشان احراز شده اما درگذشته‌اند و در عین حال به صحت نوشته نیز اطمینان وجود دارد. در چنین موردی متولی مظالم سه امکان پیش روی دارد:

نخست آن که مدعی علیه را بترساند، به گونه‌ای که وی را به راستگویی و اعتراف کردن به آنچه حق است وادار سازد.

دوم آن که دربارهٔ چگونگی رسیدن ملک مورد ادعا به مدعی علیه از او بپرسد؛ چه این که امکان دارد از پاسخ او نشانه‌هایی بر حقیقت به دست آید.

سوم آن که در بارهٔ ملک مورد نزاع از همسایگان آن و یا از همسایگان طرف‌های نزاع تحقیق کند تا از این رهگذر به کشف حقیقت و شناخت آن که صاحب حق است راه یابد.

چنانچه متولی مظالم از هیچ کدام از این راه‌ها به حقیقت نرسد، رسیدگی به این کار را به فردی که از موقعیت اجتماعی خوبی برخوردار است، دیگران از او پذیرش دارند، طرف‌های نزاع را می‌شناسد و از موضوع مورد نزاع نیز آگاهی دارد می‌سپارد تا به وساطت بپردازد و با مراجعهٔ فراوان به طرف‌ها در زمانی نسبتاً طولانی‌تر، آنان را به اظهار حقیقت و کنار آمدن با یکدیگر وادار سازد. اگر این وساطت به یکی از این دو نتیجه بینجامد همان پذیرفته است وگرنه، متولی مظالم بر پایهٔ آنچه آیین قضاوت اقتضا می‌کند و قاضیان بدان حکم می‌کنند کار را فیصله می‌دهد.

رتبهٔ پنجم در قوت و ضعف دعوی آن است که مدعی نوشته‌ای از مدعی علیه در اختیار داشته باشد که حاکی از وضعیت ملک مورد تنازع است. قاعدهٔ کار رسیدگی به مظالم در چنین موردی آن است که دربارهٔ این نوشته از مدعی علیه استفسار گردد و از او پرسیده شود: آیا این دستنوشتهٔ توست؟ اگر او بدین دستنوشته اعتراف کند، آن‌گاه دربارهٔ صحت آنچه در دستنوشته

آمده است از او پرسش می‌شود. اگر درستی مضامین دستنوشته را بپذیرد بدین کار مقرِّ تلقی می‌شود و به آنچه مقتضای اقرارش هست الزام می‌گردد. اما اگر درستی این مضامین را نپذیرد، برخی از متولیان مظالم هستند که در برخورد با چنین مواردی صرفاً به موجب پذیرش اصلِ دستنوشته از سوی شخص، هر چند به صحت مضامین آن نیز اعتراف نداشته باشد، به آنچه مقتضای دستنوشته است حکم می‌کنند و چنین استنادی را به اعتبار عرف از گواهی‌ها و قراین حاکی از حقیقت می‌دانند. اما آنچه در همین مورد متولیان ژرف‌نگر مظالم و نیز آن دسته از متولیان مظالم که از فقاهت برخوردارند بدان معتقدند، این است که برای متولی مظالم جایز نیست صرفاً به استناد وجود دستنوشته حکم صادر کند، مگر هنگامی که صاحب دستنوشته خود به صحت آنچه در آن آمده است نیز اعتراف کند؛ چرا که اختیارات متولی مظالم یا رسیدگی به این کار، موجب مباح شدن آن‌گونه از داوری‌هایی که شرع آن‌ها را ممنوع دانسته است نمی‌شود.

در چنین مواردی رسیدگی بدین ترتیب است که متولی مظالم اظهارات مدعی علیه را دربارهٔ آنچه در دستنوشته وجود دارد مرجع قرار دهد. اگر او بگوید این [گواهی به بدهی] را با این قرار نوشته‌ام که مدعی می‌خواسته است به من وام دهد اما چنین وامی را نداده است، یا بنا بوده است بهای آنچه را به او فروخته‌ام به من بدهد ولی نداده است ـ و این کاری است که مردم گاه انجام می‌دهند ـ در چنین مواردی وظیفهٔ متولی مظالم آن است که در درجهٔ نخست بسته به آنچه اوضاع و احوال اقتضا دارد و موجب اطمینان می‌شود مدعی علیه را تهدید کند و در مرحلهٔ بعد کار را به میانجیگری واگذارد. اگر این میانجیگری به صلح میان طرف‌ها بینجامد همان پذیرفته است وگرنه، قاضی‌ای با توسل به تحالف میان آن‌ها حکم می‌کند.

اما در صورتی که مدعی علیه اساساً دستنوشته را انکار کند، برخی از متولیان مظالم هستند که دستنوشته را با دیگر نوشته‌های مدعی علیه مقایسه می‌کنند و از مدعی علیه می‌خواهند در حضور ایشان آن اندازه فراوان بنویسد که امکان تصنع در آن وجود نداشته باشد. آن گاه این نوشته‌ها را با آن دستنوشتهٔ موضوع استناد مقایسه می‌کنند و چنانچه خط دستنوشته‌ها با هم مطابقت داشته باشد به موجب آن حکم می‌کنند. این دیدگاه کسانی است که اعتراف مدعی علیه به اصل دستنوشت را [صرف نظر از اقرار یا عدم اقرار به مضامین موجود در آن] موجب استناد به دستنوشته و صدور حکم می‌دانند. اما شیوهٔ متولیان ژرفکاو مظالم در چنین مواردی این است که برای صدور حکم به الزام مدعی علیه به کتابت و سپس مقایسهٔ دستنوشته‌ها

متوسل نمی‌شوند، بلکه چنین کاری را تنها به هدف تهدید و ارعاب او انجام می‌دهند. در چنین وضعیتی اگر مدعی علیه نوشته را نیز انکار بکند، شبههٔ موجود در موضوع نزاع در مقایسه با زمانی که اصل دستنوشته را قبول داشته است قوی‌تر خواهد بود، چنان که اگر خط دستنوشتهٔ مدعی‌علیه در حضور متولی مظالم با خط دستنوشتهٔ اظهار شده از سوی مدعی تفاوت داشته باشد، تردید در این باره [به سود مدعی علیه] از میان خواهد رفت و این بار مدعی تهدید خواهد شد و در مرحلهٔ بعد نوبت توسل به میانجیگری خواهد بود. اگر این میانجیگری به مصالحه بینجامد همان پذیرفته است وگرنه، قاضی‌ای به استناد سوگند صدور حکم خواهد کرد.

رتبهٔ ششم از رتبه‌های قوت دعوی اظهار دفتر حساب مشتمل بر مورد نزاع است. چنین چیزی معمولاً در معاملات روی می‌دهد و آن دفتری که اظهار شده از این دو حال بیرون نیست: یا دفتری متعلق به مدعی است و یا دفتری است از آنِ مدعی علیه.

[أ ـ] در صورتی که دفتر به مدعی تعلق داشته باشد شبههٔ کمتری وجود دارد و رسیدگی در چنین موردی به بررسی نظم و دقت دفتر صورت می‌پذیرد. اگر دفتر فاقد نظم و دقت باشد و احتمال دستکاری در آن وجود داشته باشد بی‌اعتبار است و چنین دفتر یا اظهارنامه‌ای بیش از آن که قرینه‌ای حاکی از قوت دعوی باشد نشانه‌ای حاکی از ضعف آن خواهد بود. اما اگر دفتر از نظم و سامان برخوردار باشد و انتقال حساب‌ها نیز در آن درست صورت گرفته باشد بدان اطمینان بیشتری خواهد بود و از آن پس برای کشف حقیقت بسته به قراین و شواهد از تهدید بهره جسته خواهد شد، در مرحلهٔ بعد، طرف‌های نزاع به میانجیگری ارجاع داده می‌شوند و سرانجام نوبت، صدور حکم قطعی توسط یک قاضی خواهد بود.

[ب ـ] اما در صورتی که دفتر به مدعی علیه تعلق داشته باشد، دعوی مستند به آن از قوت بیشتری برخوردار است. چنین دفتری یا به خط مدعی علیه نسبت داده می‌شود و یا به خط منشی او. اگر به خط خود او نسبت داده شده باشد، متولی مظالم در برخورد با آن از مدعی علیه می‌پرسد: آیا این خط توست؟ اگر او بدان اعتراف کند از او پرسیده می‌شود: آیا می‌دانی مضمون آن چیست؟ اگر به آگاهی از آن اقرار کند از او پرسیده می‌شود: آیا آن را درست می‌دانی؟ اگر به درستی آن اعتراف کند به استناد این سه پاسخ، اقرار کننده به آنچه در این دفتر آمده است شمرده و به موجب آن بر او حکم می‌شود. اما اگر به این که دفتر خط اوست اعتراف کند و در عین حال اظهار بدارد که از مضمون آن آگاهی ندارد و صحت آن را

نمی‌پذیرد، آن دسته از متولیان مظالم که به استناد دستنوشته حکم می‌کنند در برخورد با چنین موردی نیز به استناد آنچه دفتر حساب اقتضا می‌کند، به صدور حکم به زیان مدعی علیه دست می‌یازند هر چند او خود به صحت آن اعتراف نداشته باشد، و اطمینان به چنین دفتر حسابی را از اطمینان به دستنوشته بیشتر می‌دانند؛ چرا که معمولاً در دفتر حساب آنچه هنوز قبض نشده است به عنوان قبض شده ثبت نمی‌گردد.

اما آنچه در همین مسأله شیوهٔ متولیان ژرفکاو مظالم است و دیدگاه فقیهان نیز هست این است که نمی‌توان به استناد دفتر حسابی که مدعی علیه به صحت مضامین آن اعتراف نکرده است به زیان او حکم صادر کرد، هر چند البته به دلیل تفاوتی که عرفاً میان دستنوشته‌های عادی و دفترهای حساب وجود دارد وجود چنین دفتری مقتضی تهدید و ارعاب افزون‌تر مدعی علیه است.

به هر روی، در صورتی که از این طریق حقیقت کشف نشود، نوبت به میانجیگری و در مرحلهٔ بعد نیز نوبت به صدور حکم قضایی قطعی توسط قاضیان می‌رسد.

در صورتی که دفتر به خط منشی مدعی علیه نسبت داده شده باشد پیش از پرسش از منشی در این باره از مدعی علیه پرسش می‌شود. اگر او به مضمون آنچه در این دفتر حساب هست اعتراف کند به همان الزام می‌شود، ولی اگر نپذیرد در این باره از منشی او سؤال می‌شود. چنانچه وی آن را انکار کند به سبب این انکار شبهه‌ای که وجود دارد ضعیف می‌شود. آن گاه اگر این منشی فردی مشکوک باشد از تهدید و ارعاب او بهره جسته می‌شود، ولی اگر به او اطمینان باشد نمی‌توان او را تهدید و ارعاب کرد. اما چنانچه منشی به این دفتر و به صحت آن نیز اعتراف کند به همین استناد شاهدی به زیان مدعی‌علیه خواهد بود و در صورتی که فردی عادل باشد به استناد شهادت او حکم خواهد شد. در چنین مواردی به گواهی گواه به ضمیمه سوگند حکم می‌شود، یا از این باب که دیدگاه فقهی متولی چنین حکم می‌کند و یا از این باب که تدبیر و سیاست این گونه اقتضا دارد و قراین و شواهد چنین می‌طلبد؛ چه، در رسیدگی به مظالم، شواهد و قراین در چگونگی حکم و در تفاوت یافتن آن تأثیر دارد و در هر مورد و در هر حالت، توسل به ارعاب و تهدید نیز دارای اندازه‌ای است که شواهد و قراین اقتضا می‌کند و از آن فراتر نتوان رفت.

فصل [: وجود قراین تضعیف کنندهٔ ادعا]

چنانچه دعوی با قراینی همراه باشد که موجب تضعیف آن است این خود به لحاظ مقدار تأثیر در تضعیف، شش حالت را در بر می‌گیرد و در همهٔ این موارد به واسطهٔ وجود این قراین و شواهد، تهدید و ارعاب به جای مدعی علیه متوجه مدعی می‌شود.

حالت نخست آن که در برابر ادعا، نوشته‌ای وجود داشته باشد که در آن گواهانی که عدالتشان احراز شده است و حضور هم دارند به چیزی گواهی داده باشند که موجب بطلان ادعای مطرح شده است. این گواهی ممکن است به یکی از این چهار صورت باشد:

نخست آن که به زیان مدعی گواهی دهند که او آنچه را مدعیِ [تصرف عدوانی آن از سوی مدعی علیه] است فروخته است؛

دوم آن که گواهی دهند مدعی پیشتر اقرار کرده است که در آنچه اکنون مدعی است هیچ حقی ندارد؛

سوم آن که گواهی دهند پدر مدعی علیه که او اکنون مدعی انتقال ملک از وی به خویش است، اقرار کرده که او در آنچه اکنون ادعا می‌کند هیچ حقی ندارد؛

چهارم آن که به سود مدعی علیه گواهی دهند که او مالک آن چیزی است که اکنون کسی دیگر مدعیِ ملکیتش شده است.

در همهٔ این موارد، دعای مدعی به موجب این گواهی ابطال می‌شود و از آن پس متولی رسیدگی به مظالم بسته به اوضاع و شرایطی که مدعی دارد به تأدیب او دست می‌یازد. اگر او بگوید که شهادت به داد و ستد، از فروشی حکایت دارد که از سرترس و ناگزیری بوده ـ و این کاری است که گاه مردم انجام می‌دهند ـ در این صورت سند آن داد و ستد را وارسی می‌کند. چنانچه در آن آمده باشد که این داد و ستد بدون ترس و ناگزیری بوده است، شبهه و تردید حاصل از ادعای وارد شده در این موضوع سست و کمرنگ می‌شود، ولی اگر چنین اظهاری در آن نیامده باشد، شبههٔ حاصل از این ادعا تقویت می‌شود و در چنین صورتی متولی مظالم حق می‌یابد هر یک از دو طرف دعوا را بسته به قراین و شواهد تهدید و ارعاب کند. او در مرحلهٔ بعد برای کشف حقیقت، از آنچه همسایگان و همدمان اظهار می‌دارند بهره می‌جوید و چنانچه با قراینی از این دست حقیقتی کشف شود که به موجب آن باید از مفاد آن نوشته‌ای که بر خلاف ادعا وجود دارد عدول کرد، بر همین پایه عمل می‌کند و چنانچه چنین نتیجه‌ای آشکار نشود صدور و اجرای حکم بر پایهٔ آنچه گواهان داد و ستد گواهی داده‌اند سزاوارتر خواهد بود.

اگر در همین مسأله، مدعی خواهان سوگند دادن مدعی علیه بر این مطلب شود که خرید مورد شهادت گواهان خریدی واقعی و حقیقی بوده و ترس و ناگزیری در آن نبوده است، به دلیل اختلافی که در صدر و ذیل ادعا وجود دارد فقیهان در جواز چنین سوگند دادنی اختلاف کرده‌اند: ابوحنیفه و گروهی از پیروان شافعی به استناد این که احتمال و امکان حقیقت داشتن دعوی مدعی وجود دارد به جواز چنین سوگنددادنی گراییده‌اند. اما کسانی دیگر از پیروان شافعی این سوگند دادن را ممنوع دانسته‌اند؛ چرا که اقرار آغازین مدعی تکذیب کنندهٔ بخش اخیر دعاوی اوست و در چنین حالتی متولی مظالم حق دارد بر پایهٔ شواهدی که هر یک از دو بخش آغازین و اخیر ادعا را در میان گرفته است به مقررات عمل کند.

از همین قبیل است چنانچه ادعا در مورد بدهی بر ذمه‌ای باشد و در آن مدعی علیه نوشته‌ای حاکی از برائت ذمه خود از سوی مدعی اظهار کند، ولی مدعی اظهار بدارد که او پیش از دریافت مطالبهٔ خود چنین نوشته‌ای حاکی از برائت ذمه به بدهکار یا همان مدعی علیه داده است. در چنین فرضی، حکم سوگند دادن مدعی علیه بر پایهٔ همان تفصیلی است که در مسألهٔ پیشین گذشت.

حالت دوم آن است که گواهانِ نوشته‌ای که مفاد آن مخالف ادعاست عادل ولی غایب باشند. این خود دو گونه را در بر می‌گیرد:

گونه نخست آن است که انکار مدعی‌علیه در بردارندهٔ اعتراف به سبب نقل ملک نیز باشد، همانند آن که بگوید «مدعی در مورد این ملک بر من حقی ندارد؛ زیرا آن را از او خریده و بهایش را هم به او پرداخت کرده‌ام و اینک این نیز نوشتهٔ پیشین حاکی از گواهی بر این داد و ستد است»، در چنین صورتی، مدعی علیه به مدعی‌ای بدل می‌شود که نوشته‌ای با گواهان غایب دارد. از همین روی، در این صورت ملک مورد ادعا بر وضعیت پیشین خویش می‌ماند. افزون بر این، در مورد نزاع، مدعی علیه دارای ید و تصرف نیز هست و به همین دلیل امارات حاکی از ملکیت او قوی‌تر و شواهد و قراین نیز آشکارتر است. بدین سان هر چند این امارات موجب اثبات ملکیت برای مدعی علیه نشود، اما به موجب آن متولی مظالم می‌تواند بسته به اوضاع و شرایطی که هر یک از طرف‌های نزاع دارند آن‌ها را تهدید کند، دستور دهد که در صورت امکان، گواهان را حاضر کنند و برای حاضر کردن گواهان مهلتی قرار دهد و در این مدت طرف‌های نزاع را به میانجیگری نیز ارجاع دهد. اگر این میانجیگری به مصالحهٔ ناشی از رضایت طرف‌ها بینجامد، حکم مورد نزاع بر همین صلح تثبیت می‌شود و دیگر نیازی نیست

که گواهی گواهان پس ز حضور آن‌ها استماع شود. اما اگر صلحی میان طرف‌ها صورت نپذیرد متولی مظالم با پ‌رسش از همسایگان طرف‌ها و همسایگان ملک دست به کار کشف حقیقت می‌گردد. او در ف صلهٔ میان طرح نزاع تا کشف حقیقت، بسته به آنچه اجتهاد او و آن هم بر پایهٔ قراین و شواهد اقتضا می‌کند یکی از این سه کار را انجام می‌دهد:

[أ ـ] یا مصلحت را در این می‌بیند که ملک مورد نزاع را از دست مدعی علیه خارج کند و به‌طور موقت در اختیار مدعی قرار دهد تا زمانی که بر اثبات دعوی داد و ستد بینه‌ای حاصل آید.

[ب ـ] یا ملک را ب، فردی امین می‌سپارد تا در دست او بماند و البته او نیز منافع آن ملک را برای کسی که مستحق واقعی‌اش هست استیفا و نگهداری کند.

[ج ـ] و یا این که ملک مورد ادعا را در دست مدعی علیه باقی می‌گذارد و البته به حجر او در این خصوص نیز حکم می‌کند و فرد امانتدار دیگری را هم بر این ملک می‌گمارد تا منافع آن را استیفا و نگهداری کند.

هر یک از این سه وضعیت که به تشخیص متولی مظالم برقرار شده است تا زمانی استمرار می‌یابد که به یکی از این دو احتمال امید باشد: یا این که حقیقت از طریقی کشف شود و یا این که گواهان برای ادای گواهی حضور یابند. اما چنانچه نسبت به حضور گواهان نومیدی حاصل آید، باید به صدور حکم قطعی میان طرف‌های نزاع توسل جست. در همین وضعیت اگر مدعی علیه خواستار سوگند دادن مدعی بر ادعایی که مطرح کرده است شود متولی مظالم می‌تواند او را سوگند دهد و این خود به معنای حل و فصل نزاع میان آن‌ها خواهد بود.

اما گونهٔ دوم آن است، که انکار مدعی علیه مشتمل بر اعتراف به سبب ملکیت نباشد، همانند این که بگوید «این ملک از آن من است و مدعی هیچ حقی در آن ندارد». در این وضعیت، گواهی گواهان یادشده در نوشتهٔ موجود به زیان مدعی و بر یکی از این دو وجه است:

[أ ـ] یا بر اقرار او به این که در ملک مورد ادعا حقی ندارد؛

[ب ـ] و یا بر اقرار او به این که ملک مورد ادعا ملک مدعی علیه است.

از این روی، در وضعیت حاضر ملک مورد نزاع همچنان در تصرف مدعی علیه باقی گذارده می‌شود و ستاندن آن از او جایز نیست. اما دربارهٔ حجر بر او در این ملک و حفظ منافع حاصل از آن تا زمان روشن شدن حقیقت و در مدتی که میانجیگری در جریان است باید شواهد و قراین و اجتهاد متولی مظالم مبنای عمل باشد تا زمانی که حکم قطعی میان طرف‌ها

صورت پذیرد.

حالت سوم آن است که گواهانِ نوشته‌ای که مفاد آن بر خلاف ادعایِ مطرح شده است حاضر اما از کسانی باشند که عدالتشان احراز نشده است. در این حالت متولی مظالم در برخورد با مدعی یکی از سه راهی را که پیشتر گذشت در پیش می‌گیرد و بسته به چگونگی انکار او، با لحاظ این که آیا این انکار دربردارندهٔ اعتراف به سبب نقل ملک نیز هست یا نه و با استناد به اجتهاد خود که آن هم از شواهد و قراین سرچشمه می‌گیرد عمل می‌کند.

حالت چهارم آن است که گواهانِ آن نوشته مردگانی باشند که عدالتشان در زمان زندگی احراز شده است. بر چنین گواهی‌ای هیچ حکمی مترتب نمی‌شود مگر در مورد تهدید و ارعاب [منکر یا مدعی] که می‌تواند به کشف حقیقت کمک کند و مگر در رسیدن به حکم قطعی، بر پایهٔ این که انکار منکر مشتمل بر اعتراف به سبب نیز هست یا نه.

حالت پنجم آن است که مدعی علیه نوشته‌ای از مدعی بیاورد که مستلزم دروغ بودن ادعای اوست. در این حالت بر پایهٔ آنچه در فرض‌های پیشین در بارهٔ احکام این گونه دستنوشته‌ها آوردیم عمل می‌شود و جواز تهدید و ارعاب هر یک از طرف‌های نزاع نیز به شواهد و قراین بستگی دارد.

حالت ششم آن است که در کنار این نزاع به دفتر حسابی دست یافته شود که مستلزم بطلان ادعاست. در این حالت هم براساس آنچه دربارهٔ دفتر حساب آوردیم عمل می‌شود و چگونگی کشف حقیقت، میزان توسل به تهدید و ارعاب و یا به درازا کشاندن رسیدگی، به قراین و شواهد بستگی دارد و در مراحل پسین و با نومید شدن از کشف حقیقت می‌بایست برای خاتمه بخشیدن به نزاع از صدور حکم قطعی [از سوی قاضیان] بهره‌جست.

فصل [: نبود قراین تقویت‌کننده یا تضعیف‌کننده]

در صورتی که ادعای مطرح شده نزد متولی مظالم از عوامل قوت و ضعف تهی باشد و به دیگر سخن، نه چیزی که موجب تقویت است با آن همراهی کند و نه چیزی که موجب تضعیف است، در این صورت، رسیدگی متولی مظالم به نزاعی که مطرح شده، تابع حصول گمان قوی‌تر به یکی از طرف‌ها خواهد بود. وضعیتی که در این خصوص پیش می‌آید از این سه حال بیرون نیست:

نخست آن که گمان قوی‌تر به سود مدعی باشد؛

دوم آن که گمان قوی‌تر به سود مدعی علیه باشد؛

سوم آن که به صحت، سخن هر کدام گمانی برابر حاصل آمده باشد.

در این میان یگانه تأثیری که حصول گمان برتر به سود یکی از طرف‌ها دارد جواز یا عدم جواز ارعاب و تهدید طرف و نیز چگونگی کشف حقیقت از جانب آن‌هاست، ولی این غلبهٔ ظن هیچ تأثیری در حکم نهایی میان طرف‌ها ندارد.

[گمان برتر به سود مدعی]

اگر گمان برتر به سود مدعی و شک و تردید متوجه مدعی علیه باشد، این خود به یکی از سه صورت ممکن است:

صورت نخست آن که مدعی هیچ دلیلی بر ادعای خود ندارد و انسانی فاقد قدرت یا پشتیبان است، اما مدعی علیه فردی برخوردار از قدرت و توانمندی است. در چنین صورتی، چنانچه مدعی شود که آن فرد قدرتمند سرایی یا کالایی از او را غصب کرده گمان غالب آن است که کسی چنین بی‌بهره از توان و پشتیبان، عادتاً نمی‌تواند جرأت طرح ادعایی دروغ را بر ضد کسی به خود راه دهد که از قدرت و چیرگی برخوردار است.

صورت دوم آن که مدعی به صدق و راستی و مدعی علیه به دروغ و خیانت نامور باشد و در نتیجه این گمان برتر به ذهن آید که مدعی راست می‌گوید.

صورت سوم آن است که دو طرف از نظر راستگویی و دروغگویی با هم برابر باشند، اما در این میان از حصول ید یا به دیگر سخن، تصرف پیشین برای مدعی آگاهی وجود داشته باشد، امّا از چگونگی حصول ید و تصرف برای مدعی علیه هیچ سبب متأخّری سراغ داشته نشود.

در این صورت‌های سه گانه آنچه متولی مظالم انجام می‌دهد دو چیز است:

نخست: تهدید مدعی علیه از آن روی که تردید متوجه اوست.

دوم: پرسش از او در این باره که چگونه آن ملک یا کالای مورد نزاع در تصرف او قرار گرفته و به چه سببی برای او ملکیت حاصل آمده است؛ چه، از دیدگاه مالک بن انس این یکی از شیوه‌های دادرسی در شرایط حصول تردید است و از این روی رسیدگی متولی مظالم به استناد چنین شیوه‌ای به حکم اولویت سزامندتر است.

در چنین مواردی ممکن است مدعی علیه به سبب جایگاه والاتری که دارد از رویاروی شدن بامدعی و دعاوی او در جریان دادرسی خودداری ورزد و به سود مدعی از آنچه در تصرف دارد بگذرد، چنان که دربارهٔ موسی الهادی عباسی آورده‌اند که روزی بر کرسی

رسیدگی به مظالم نشست در حالی که عمارة بن حمزه که خود خانه‌ای در تملک داشت بالای سر او ایستاده بود. پس در میان دادخواهان مردی حضور یافت و مدعی شد که عماره ملکی را از او غصب کرده است. هادی به عماره دستور داد به منظور رِسیدگی در کنار آن مرد بنشیند. اما او گفت: ای امیرمؤمنان اگر آن ملک از آنِ اوست در این باره با او معارضه نمی‌کنم و اگر ملک من است آن را به او می‌بخشم، ولی این جایگاه را که در بر امیرمؤمنان دارم نمی‌فروشم.

گاه ممکن است متولی مظالم برای رساندن دادخواه به حق خود، آن هم به گونه‌ای که هم نگرانی خوانده نسبت به موقعیت فراتر خود و یا فروتنی او را در این باره مراعات کند و هم موقعیت و اقتدار خود را از این ایمن بدارد که به وی نسبت جانبداری از کسی یا دریغ داشتن حق کسی داده شود، به راه‌هایی زیرکانه توسل جوید، چنان که عون بن محمد آورده است که اهالی نهر مرغاب در بصره در این باره نزد عبیدالله بن حسن عنبری قاضی منصوب از سوی مهدی عباسی شکایتی بر ضد مهدی مطرح کردند. اما نه مهدی نهر مرغاب را به آنان تسلیم کرد و نه پس از او هادی. بعدها هارون رشید به حکومت رسید و دیگر بار آن مردم به دادخواهی آمدند اما هارون نیز آن را بدیشان وانگذارد. در آن زمان جعفر بن یحیی متولی مظالم بود. او این منطقه را به بیست هزار درهم از هارون خرید و به آن مردم بخشید و آن گاه گفت: تنها از آن روی چنین کردم که بدانید امیرمؤمنان بر حقوق خویش پافشاری دارد و اینک بنده او این ملک را از وی خریده و به شما هبه کرده است. پس اشجع سلمی در شعر خود در این باره چنین گفت:

این نهر را به کسانی که آن را در تصرف داشتند بازگرداند، در حالی که اهلش در آن ماهی‌ای برون افتاده از آب را می‌مانستند.

آنان به از دست رفتنش و نیز به نابودی خود یقین داشتند، ولی زمانه این نهر را در روزی سخت مضمون و محفوظ می‌دارد.

پس این نهر را برای آنان رهاند در حالی که آن‌ها در همهٔ زندگی خویش میان سنگ آسیاب و هیاهوی مردمان بوده‌اند.

برای رهاندن این نهر به کسی جز او امید نبود. مردان بزرگوار هر دشواری‌ای را گره گشایند[1].

---

۱. ابیاتی است از باب عروضی کامل:

ردالسباح بذی یدیه واهلها — فیها بمنزلة السماك الاعزل

قد ایقنوا بذهابها وهلاکهم — والدهر یرعاها بیوم اعضل

←

در این ماجرا هم این احتمال وجود دارد که جعفر بن یحیی خود به چنین ابتکاری دست زده بود تا هارون را از این که در این باره از او تظلم کنند پیراسته بدارد و هم این احتمال وجود دارد که هارون جعفر را به چنین شیوه‌ای واداشته بود تا به پدر و برادرش نسبت ستم داده نشود ـ و البته همین احتمال نیز رواتر است.

به هر روی، با این تدبیر حق به صاحبانش بازگردانده شد و از سوی دیگر به جایگاه اقتدار نیز خدشه‌ای وارد نیامد و آن ماجرای پر کشاکش هم پایان یافت.

[گمان برتر به سود مدعی علیه]

چنانچه گمان قوی‌تر به سود مدعی علیه باشد این نیز به یکی از سه صورت ممکن است:

صورت نخست آن که مدعی علیه به ستم و خیانت و مدعی به انصاف ورزیدن و عدالت نامور است.

صورت دوم آن که مدعی فردی فرومایه و بی‌بهره از موقعیت اجتماعی و مدعی علیه فردی والا مرتبه و پیراسته ظاهر است و مدعی می‌خواهد از رهگذر سوگند دادن او از منزلت وی فرو بکاهد.

صورت سوم هم آن که حصول تصرف و ید برای مدعی علیه به سببی معلوم و شناخته شده باز می‌گردد، در حالی که برای ادعای مدعی سببی [که ملکیت او را اقتضا کند] سراغ داشته نمی‌شود.

در این صورت‌های سه گانه گمان برتر به سود مدعی علیه و شک و تردید متوجه مدعی است. در چنین جایی مذهب مالک آن است که اگر ادعا در مورد عینی است که اکنون وجود دارد تنها در صورتی مسموع خواهد بود که سبب موجِب آن نیز ذکر شود، اما اگر در مورد مالی باشد که بر ذمّه است در صورتی مسموع خواهد بود که مدعی بر این بینه بیاورد که میان او و مدعی علیه معامله‌ای انجام پذیرفته است. از دیدگاه شافعی و ابوحنیفه چنین استنادی در روند رسیدگی‌های قضایی و از سوی قاضیان درست نیست. اما چون رسیدگی از سوی متولی مظالم تنها بر مدار مصلحت اندیشی و مصلحت‌گرایی انجام می‌پذیرد و از همین روی می‌تواند نه بر پایهٔ آنچه الزام کننده است، بلکه بر پایهٔ آنچه تنها جایز است استوار گردد، در این نوع رسیدگی، استناد به این گونه قراین و شواهد آن هم در هنگام وجود شک و تردید و قصد عناد

← فافتکها لهم وهم من دهرهم — بین الجران و بین حد الکلکل
ما کان یرجی غیره لفکاکها — ان الکریم لکل امر معضل

و انکار جایز است.

در رسیدگی به این گونه موارد، متولی مظالم می‌تواند از هر وسیله‌ای که به کشف حقیقت راه نماید بهره جوید، هر چند باید با اختیاراتی که در کار خویش دارد مدعی علیه را از این که تکلیفی متوجه وی سازد مصون بدارد. اما چنانچه به هر تقدیر کار به سوگند دو طرف یا به دیگر سخن تحالف بکشد ـ و البته این آخرین راه برای رسیدن به حکم نهایی است که نه در رسیدگی قضایی می‌توان خواهان را از آن محروم داشت و نه در رسیدگی در دیوان مظالم ـ در این فرض، در صورتی که اندرز و ارشاد برای جلوگیری از کشانده شدن کار به سوگند سودمند نیفتد، اگر متولی مظالم بخواهد به هدف کمک به مدعی علیه و جلوگیری از کشاندن او به ابتذال سوگند، سوگندهای لازم را در جلسه‌هایی چند از او بخواهد، آنچه در این خصوص آیین دادرسی و قضاوت اقتضا می‌کند آن است که تفکیک دعاوی از همدیگر و پراکندن سوگندها در چند جلسه ممنوع نیست. اما آنچه در همین خصوص بایستهٔ رسیدگی‌های متولیان مظالم است این است که متولی مظالم در صورتِ ظهور قراین و شواهدی حاکی از لجبازی مدعی، از او بخواهد همهٔ دعاوی خود را یکجا گرد آورد و از مدعی علیه بر همهٔ آن‌ها تنها یک سوگند بخواهد.

[برابری طرف‌ها]

چنانچه طرف‌های نزاع با یکدیگر برابر باشند یا بینه‌ای که دارند با یکدیگر همسنگ باشد و دلیل هیچ کدام به کمک اماره یا گمانی بر دیگری ترجیح نداشته باشد، بایسته است متولی مظالم هر دو را به صورت برابر اندرز دهد. این چیزی است که قاضیان و نیز متولیان مظالم در آن با یکدیگر اشتراک دارند. اما آنچه حق اختصاصی متولیان مظالم است این است که می‌توانند پس از اندرز دادن، هر دو طرف را به صورت مساوی تهدید و ارعاب کنند، سپس برای کشف حقیقت دست به کار وارسی شوند و دربارهٔ چگونگی انتقال ملک بازجویی کنند. اگر بدین شیوه چیزی به دست آید که به کمک آن، کسی که بر حق است بازشناخته شود بر پایهٔ آن عمل می‌شود، ولی اگر از رهگذر تحقیق چیزی به دست نیاید که نزاع میان طرف‌ها را پایان بخشد متولی مظالم آنان را به میانجیگری همسایگان موجّه یا بزرگان خاندان ارجاع می‌دهد. اگر به این میانجیگری، نزاع میان آن‌ها پایان یابد همان پذیرفته است وگرنه حل و فصل قضایی مسأله میان آن‌ها ـ که همین نیز آخرین چاره کار است ـ بسته به نظر متولی مظالم بدین طریق خواهد بود که یا او خود شخصاً عهده‌دار صدور حکم شود و یا در این کار

به کسی دیگر نیابت ده..

گاه ممکن است مسأله‌هایی پیچیده و دادخواهی‌هایی دشوار نزد والیان مظالم آورند که لازم باشد آن‌ها نزاع را به حاضران مجلس خود ارجاع دهند یا با عالمان در میان نهند و نه رسیدگی به آن‌ها از سوی این کسان ناشایست باشد و نه ارجاع به آن‌ها گران آید، آن سان که زبیر بن بکار از ابراهیم حرمی بن محمد بن معن غفاری نقل کرده است که زنی نزد عمر بن خطاب آمد و گفت: ای امیرمؤمنان، شوهرم روزها روزه می‌گیرد و شب‌ها را به شب‌زنده‌داری می‌گذراند و من خوش ندارم در حالی که او به طاعت خدای مشغول است از او شکایت کنم. عمر به او گفت: چه نیکو شوهری است شوهرت. اما آن زن همچنان سخن خود را تکرار می‌کرد و عمر نیز همان پاسخ پیشین را دوباره گفت. در این هنگام کعب بن سور اسدی به عمر گفت: ای امیرمؤمنان، این یک زن است و از این گلایه دارد که شوهرش از همبستری با او دوری می‌گزیند. عمر به او گفت: همان گونه که سخن وی را فهمیده‌ای میان او و شوهرش داوری کن. پس کعب گفت: شوهر این زن را نزد من آورید. او را آوردند. به وی گفت: همسرت از تو شکایت دارد. پرسید: درباره خوراک یا پوشاک؟ گفت: دربارهٔ هیچ کدام. پس آن زن گفت:

ای قاضی‌ای که راهگشایی‌ات مدبرانه است، مسجد، همدم مرا از بستر من ستانده است.

عبادت روزانه و بیداری شبانهٔ او، وی را به خفتنگاه من بی‌رغبت کرده است.

من او را در رفتار با زنان نمی‌ستایم. پس ای کعب خود داوری کن و این تدبیر را به کسی دیگر مسپار[۱].

اما شوی او در پاسخ گفت:

من مردی‌ام که آنچه در سورهٔ نحل و در آن هفت سورهٔ بلند[۲] نازل شده و آن بیم‌دهی‌های سختی که در کتاب خدا آمده مرا از هوش برده و از بستر و حجله آن زن به

---

۱. سه بیت است از بحر عروضی رجز:

یا ایها القاضی الحکیم رشده	الهی خلیلی عن فراشی مسجده
زهّده فی مضجعی تعبده	نهاره و لیله مایرقده
فلست فی امر النساء احمده	فاقض القضا یا کعب لاترده

۲. مقصود از هفت سورهٔ بلند یا «السبع الطوال» سوره‌های بقره تا اعراف و همچنین سورهٔ یونس یا مجموع دو سورهٔ انفال و برائت است که از دیدگاه برخی یک سوره دانسته می‌شود ـ م.

خویش مشغول ساخته است[1].

کعب نیز گفت:

ای مرد، آن زن را بر تو حقی است، برای هر که خردمند باشد سهم آن زن از هر چهارشب یک شب است.

حق او را بده و بهانه را واگذار[2].

کعب در ادامه بدان مرد گفت: خداوند برای تو از زنان دو، سه و چهار تن حلال گردانده است. پس [در هر چهار شبانه روز] سه شبانه روز از آن خود تو است تا در آن پروردگار خویش را بپرستی، و یک شبانه روز هم از آنِ زن است.

پس عمر به کعب گفت: به خداوند سوگند، نمی‌دانم از کدام یک از این دو کارت در شگفت باشم؟ از این که مقصود او را فهمیدی، یا از این که میانشان حکم کردی؟ برو که تو را به قضاوت بصره گماردم.

این قضاوت از سوی کعب و نیز تأیید آن از سوی عمر حکمی مستند به شیوه‌های جایز است، نه به مقررات لازم و واجب؛ چه این که اگر مردی تنها یک زن داشته باشد بر او واجب نیست «قسم» را مراعات کند و شب‌ها را قسمت کند، چنان که حتّی اگر یک بار با همسر همبستری کرده باشد بر او واجب نیست [در کمتر از چهار ماه] به خواست او تن دهد.

این نمونه گواهی بر آن است که متولی مظالم حق دارد نه براساس آنچه واجب است، بلکه بر پایهٔ آنچه جایز است حکم دهد.

فصل [: امضای ارجاع از سوی متولی مظالم]

هرگاه متولی مظالم پس از شنیدن دادخواهی‌های کسان، به آنان نوشتهٔ ارجاع به کسی دیگر دهد تا او به کارشان رسیدگی کند کسی که این رسیدگی به او سپرده شده از این گونه‌ها

---

۱. دو بیت است از بحر رجز:

زهدنی فی فرشها و فی الحجل — انـی امـرؤ اذهلنی ماقد نزل

فی سورة النحل وفی السبع الطول — و فـی کتاب‌الله تخویف جلل

۲. سه مصرع است از بحر رجز:

ان لهـا حقا علیك یا رجل — نصیبها فی اربع لمن عقل

فاعطها ذاك و دع عنك العلل

این ماجرا و این مصرع و نیز اشعاری را که در پاورقی‌های پیشین گذشت، بنگرید در: ابن ابی‌جراده، بغیة الطلب، ج ۵، ص ۲۴۵؛ ابن جوزی، المنتظم (حتی ۲۵۷ ق)، ج ۵، ص ۱۱۵ ـ م.

همچنین بنگرید به: مجلسی، بحارالانوار، ج ۳۲، ص ۲۰۳ ـ م.

بیرون نیست:

[أ ـ] یا خود کارگزار حکومت بر آن سرزمینی است که دادخواهی بدان مربوط می‌شود؛

[ب ـ] و یا کارگزار حکومت در آن سرزمین نیست.

چنانچه کسی که این رسیدگی به او ارجاع شده به نوعی از کارگزاران حکومت باشد، همانند آن که چنین ارجاعی به قاضی یک سرزمین صورت پذیرفته باشد، حکم ارجاعی که به او داده شده از این دو صورت بیرون نیست.

[أ ـ] اگر این ارجاع متضمن اذن دادن به آن مقام برای صدور حکم باشد برای او جایز است به استناد اصل ولایتی که از پیش دارد حکم صادر کند و در این فرض، این نامهٔ ارجاع تأکیدی بر همان ولایت است و کم و کاستی در مضامین آن در اصل این که مقامی که به او ارجاع شده است حق رسیدگی دارد خللی به هم نمی‌رساند.

[ب ـ] اما اگر این نامهٔ ارجاع متضمن اجازهٔ کشف حقیقت و تحقیق و بازرسی یا میانجیگری میان طرف‌های نزاع باشد، چنانچه در متن آن مقامی که کار تحقیق به او ارجاع شده است از صدور حکم در این باره نهی شده باشد حق صدور حکم میان طرف‌های نزاع را ندارد و نهیی که در نامهٔ ارجاع آمده به معنای عزل او از داوری میان طرف‌هاست، هر چند آن مقام همچنان از عموم اختیارات خود، به جز این مورد خاص، برخوردار است؛ چه، همان‌گونه که ولایت و گماردن دارای دو گونه عام و خاص است این نیز رواست که عزل هم دارای دو گونه عام و خاص باشد. اما چنانچه در متن نامهٔ ارجاع مقامی که به او ارجاع شده از این نهی نشده باشد که در عین کشف حقیقت و تحقیق و بازرسی به صدور حکم نیز دست یازد، برخی گفته‌اند در چنین صورتی آن مقام همچنان از اختیارات عمومی خود برخوردار است و امر کردن او به کاری از نوع آنچه در قلمرو اختیارات او جای دارد به معنای نهی او از رسیدگی به دیگر امور یا نهی او از دیگر رسیدگی‌ها نیست. اما برخی در همین مورد گفته‌اند: این ارجاع به معنی منع شخص از رسیدگی‌های دیگر است. برخی هم گفته‌اند: مقامی که به او ارجاع شده در چنین فرضی تنها از این که میان طرف‌ها صدور حکم کند منع می‌شود و لزوماً می‌بایست به همان کار تحقیق و یا میانجیگری که در متن صریحاً از او خواسته شده است بسنده کند؛ چرا که دلالت فحوای متن ارجاع حاکی از نداشتن حقّ صدور حکم است. سپس باید نگریست: اگر ارجاع به شخص تنها به منظور میانجیگری باشد بر او لازم نیست پس از انجام وساطت، کار را به فرجام نیز برساند. اما اگر این ارجاع به منظور کشف حقیقت باشد کسی که به او ارجاع

شده می‌بایست تا زمان رسیدن به این هدف به کار خویش ادامه دهد؛ چه، کاری که از او خواسته شده نوعی کسب اطلاع است و بنابر این، بر او لازم است این کار را به انجام برساند.

این احکام مربوط به وضعیتی است که کسی که رسیدگی به او ارجاع شده به نوعی دارای ولایت از جانب حکومت باشد.

اما حالت دوم این است که متولی مظالم رسیدگی به کار را به کسی چون فقیه یا یک گواه عادل که از ولایتی پیشین از جانب حکومت برخوردار نیست ارجاع دهد. این خود به سه صورت امکانپذیر است:

نخست آن که ارجاع به منظور کشف حقیقت باشد؛

دوم آن که ارجاع به هدف میانجیگری باشد؛

سوم آن که ارجاع دایر بر صدور حکم باشد.

[۱ ـ] اگر در ارجاعی که شده است تنها کشف حقیقت و بررسی ماجرا از شخص خواسته شده باشد بر مقامی که به او ارجاع شده لازم است حقیقت نزاع را کشف کند و تحقیق خویش را به نتیجه‌ای برساند که گواهی‌دادن به استناد آن درست است تا مقام ارجاع دهنده بتواند بر پایهٔ گزارش او حکم صادر کند. اما چنانچه او تحقیق خود را به گزارشی ختم کند که گواهی‌دادن به استناد آن صحیح نیست، گزارش او تنها یک خبر خواهد بود و جایز نیست متولی مظالم به استناد آن حکمی صادر کند، بلکه تنها می‌تواند آن را از اماراتی قرار دهد که گمان صدق ادعای یکی از طرف‌های نزاع را تقویت می‌کند و به موجب آن می‌توان یکی از طرف‌ها را تهدید و ارعاب کرد یا از او تحقیق بیشتری به انجام رساند.

[۲ ـ] اگر این ارجاع به هدف میانجیگری باشد، مقامی که به او ارجاع شده است میان طرف‌های نزاع به وساطت می‌پردازد هر چند ناگزیر نیست در چگونگی وساطت به آنچه در متن نامهٔ ارجاع آمده است بسنده کند؛ زیرا میانجیگری به هیچ نصب و گماردن یا ولایتی نیازمند نیست و تنها فایدهٔ ارجاع وساطت نیز آن است که مقام میانجی از سوی ارجاع دهنده مشخص می‌شود و طرف‌های نزاع به انتخاب خود نزد او می‌روند.

به هر روی، اگر این میانجیگری به کنار آمدن طرف‌ها با یکدیگر بینجامد بر میانجی لازم نیست نزاع را به سوی حل نهایی و قضایی ماجرا پیش برد، هر چند در صورتی که بعدها از او خواسته شود در این باره شهادت دهد یک گواه در این خصوص شمرده خواهد شد.

اما اگر میانجیگری به مصالحهٔ طرف‌ها نینجامد مقام میانجی دربارهٔ آنچه نزد او بدان

اعتراف کرده‌اند گواه خو هد بود و چنانچه طرف‌های این نزاع به طرح دعوا نزد متولی مظالم روی آورند او این گواهی را ادا خواهد کرد، هر چند اگر به طرح دعوا روی نیاورند هیچ بر او لازم نیست که ادای شها.ت کند.

[۳ـ] اما اگر ارجاع حاکی از اجازهٔ صدور حکم از سوی مقامی باشد که به او ارجاع شده است، در این صورت این ارجاع، واگذاری نوعی ولایت است و در آن باید مضمون متن نامهٔ ارجاع را مبنا قرار داد و به موجب آن به رسیدگی و صدور حکم پرداخت.

به هر روی، از این‌ه که بگذریم اصل ارجاع و فرمان حاکی از آن دارای دو حالت است:

حالت نخست آن که به وسیلهٔ این فرمان، به شخص ارجاع داده شده باشد کـه خـواسـتهٔ دادخواه را برآورد. در چنین حالتی آنچه فرد تظلم کننده در دادخواهی خویش خواسته، معیار است و رسیدگی مقامی که به او ارجاع شده به همین خواسته محدود خواهد بود. از این روی، اگر او خواهان میانجیگری و یا خواهان کشف حقیقت و انجام تحقیق شده باشد ارجاع نـیز همان را ایجاب می‌کند و صلاحیت‌های مقامی که به او ارجاع شده به همان خواست تظلم‌کننده محدود خواهد بود، خواه فرمان ارجاع در قالب دستور باشد، از این قبیل که مقام ارجاع‌دهنده بنویسد: «خواستهٔ این دادخواه را برآور» و خواه این فرمان صورت اِخبار داشته باشد، همانند این که بنویسد: «در برآوردن خواستهٔ این تظلم کننده نظر نظر شماست». ارجاع به هر یک از این دو صورت که باشد ارجاع است؛ زیرا این کار مقتضی هیچ ولایتی نیست تا به احکام آن محدود باشد، بلکه کار در این زمینه بر سهولت افزون‌تر استوار است.

اما اگر فرد تظلم کننده در شکوایی که مطرح می‌کند خواستار داوری میان او و مدعی علیه و خواهان صدور حکم نیز شود ناگزیر می‌بایست هم مدعی علیه نام برده و هم عـین نـزاع مشخص و ذکر شده باشد تا سپردن و خـواسـتن ولایت و اخـتیارات دربـارهٔ آن صـحیح و امکانپذیر شود. اما اگر مدعی علیه نام برده نشده و یا موضوع نزاع ذکر نشده باشد ولایت بر آن صحیح نیست؛ چرا که نه چنین ولایتی در شمول ولایت‌های عام است تا بر عمومش باقی گذارده شود و نه از آن روی که طرف نزاع معلوم نیست ولایتی خاص شمرده می‌شود. ولی چنانچه آن که تظلم آورده است از مدعی علیه نام ببرد و موضوع نزاع خویش را نیز ذکر کند باید در متن نامه‌ای که به موجب آن از مقامی که به او ارجاع شده خواسته شده است تا بـه خواست تظلم کننده رسیدگی کند نگریست؛ اگر آن فرمان به صورت دستور و در قالب صیغه امر باشد و ارجاع بر همین مبنا صورت پذیرفته باشد و آن‌گاه مقامی که به او ارجاع شده است

بدین استناد خواست تظلم کننده را برآورده و به آنچه او خواسته است عمل کرده باشد ولایت او در صدور حکم میان طرف‌های این نزاع صحیح است. اما اگر آن فرمان صورت اخبار داشته باشد از این قبیل که مقام ارجاع دهنده نوشته باشد: «در برآوردن خواسته این تظلم کننده نظر نظر شماست» چنین ابلاغ‌ها و ارجاع‌هایی در کارهای حکومتی دستور تلقی می‌شود و عرف رایج در این باره نیز به کار بردن چنین ساختاری اخباری به جای امر است. ولی در مورد احکام فقهی، گروهی از فقیهان به استناد عرف چنین عبارت‌هایی را جایز دانسته و موجب صحت ولایت شمرده‌اند، اما گروهی دیگر به استناد ظهور اولیهٔ واژه‌ها جواز چنین ارجاعی را نپذیرفته و انعقاد ولایت از رهگذر چنین ارجاعی را هم ممنوع دانسته‌اند، مگر این که در قالب ساختاری امری باشد که موجب انعقاد ولایت است. از این روی، چنانچه فرد تظلم کننده خواستار ارجاع مبنی بر صدور حکم از سوی مقامی که به او ارجاع می‌شود شده باشد و مقام ارجاع دهنده نیز چنین ارجاعی را در قالب عبارتی اخباری انجام داده باشد، در صورتی که او از کسانی باشد که عرف رایج را در ظهور الفاظ حجت می‌داند انعقاد ولایت از رهگذر چنین ارجاعی صحیح است، ولی در صورتی که او از کسانی باشد که معانی و ظهور اولیهٔ الفاظ را ملاک می‌دانند ولایت از رهگذر چنین ابلاغ و ارجاعی صحیح نیست؛ چرا که فرد تظلم کننده، در حقیقت خواهان ارجاعِ مبنی بر صدور حکم شده است، نه خواهان صدور حکم.

حالت دوم در ارجاع دادخواهی‌ها آن است که در متن فرمان از کسی که کار به او ارجاع می‌شود خواسته شده باشد اساساً به دعوی مدعی از آغاز رسیدگی کند و خواسته او را پاسخ دهد. در چنین حالتی کار رسیدگی به موجب آنچه در متن فرمان ارجاع آمده است از نو صورت می‌پذیرد و همان مضمون فرمان ارجاع ملاک ولایت است. با این مقدمه، چنین ارجاعی به یکی از سه صورت ممکن است:

[أ ـ] صورت کامل؛

[ب ـ] صورت جواز؛

[ج ـ] صورتی فروتر از این دو حالت.

[أ ـ] صورت کامل ارجاع یا وضعیتی که در آن ارجاع کاملاً برای صحت ولایت بسنده می‌کند آن است که فرمان ارجاع در بردارندهٔ دو چیز باشد: یکی دستور رسیدگی و دیگری دستور صدور حکم، همانند این که در آن آورده باشد: «در آنچه این تظلم کننده می‌گوید میان او و طرف نزاعش رسیدگی و در این نزاع به آنچه حق است و شرع ایجاب می‌کند حکم کن».

هرگاه متن فرمان چنین باشد جایز است؛ زیرا صدور حکم جز به آنچه حق است و شرع نیز ایجاب می‌کند جایز نیست. این هم که در ارجاع‌ها از این قید اخیر یاد می‌کنند، نه یک شرط بلکه یک وصف است.

به هر روی، اگر ابلاغ و ارجاعی، این دو نکته، یعنی دستور رسیدگی و همچنین دستور صدور حکم را در خود -جای داده باشد ارجاعی کامل است و به موجب آن گماردن و نصب و همچنین ولایت صحیح است.

[ب -] اما صورتی که در آن نامهٔ ارجاع از حالت کمال فروتر ولی در هر حال در وضعیتی جایز است این است که تنها در بردارندهٔ دستور صدور حکم باشد و در آن از رسیدگی سخنی به میان آورده نشده و مقام ارجاع دهنده برای نمونه چنین آورده باشد: «در آنچه این تظلم کننده می‌گوید میاز او و طرف نزاعش حکم کن» یا «میانشان قضاوت کن». در این صورت ولایت به وسیلهٔ این فرمان صحیح است؛ چرا که حکم کردن و یا قضاوت کردن میان طرف‌های یک نزاع تنها پس از رسیدگی به نزاع امکانپذیر است و از همین روی، صرف دستور به حکم کردن و قضاوت کردن در بردارندهٔ دستور به رسیدگی است؛ چرا که از آن جدایی ندارد.

[ج -] اما صورت فروتر از کمال و جواز آن است که مقام ارجاع دهنده تنها در فرمان ارجاع خودُ آورده باشد که «به کار این دو تن رسیدگی کن». با این ارجاع ولایتی انعقاد نمی‌یابد؛ زیرا رسیدگی هم ممکن است به وساطت جایز باشد و هم ممکَن است بـه صدور حکم قضایی لازم تحقق بذیرد. این دو احتمال هم درباره این واژه با یکدیگر برابر هستند و از آن سوی انعقاد ولایت با صیغه‌ای که در آن دو احتمال رواست صورت نمی‌گیرد.

اگر هم مقام ارجاع دهنده در متن ارجاع خود آورده باشد که «میان این دو تن به آنچه حق است رسیدگی کن»، گفته شده است: ولایت به چنین عبارتی منعقد می‌شود؛ زیرا حق به معنای هر چیزی است که لازم و الزام‌آور باشد؛ ولی این نیز گفته شده که ولایت به چنین صیغه‌ای انعقاد نمی‌یابد؛ زیرا صلح و میانجیگری نیز از مصادیق حق هستند، در حالی که الزامی نیستند - و خداوند خود به حقیقت امور آگاه‌تر است.

باب هشتم

سرسلسلگی خاندان‌ها

این مسئولیت بدان هدف بنیاد نهاده شده است که خاندان‌هایی همانند سادات که از تباری والا برخوردارند از این دور داشته شوند که بخواهند ولایت و سرپرستی کسانی را بپذیرند که در تبار همپای ایشان نیستند و در سیادت و آقایی با آنان برابری ندارند. هدف از چنین کاری نیز آن است که فرمان آن کس که از خود این خاندان‌هاست برای آن‌ها خوش‌تر است و دستورش نیز رواتر.

از پیامبر خدا ﷺ روایت شده است که فرمود:

«تبارهای خویش را بشناسید تا پیوند خویشاوندی استوار بدارید؛ چه، آن گاه که پیوند خویشاوندی گسسته باشد هیچ قرابتی بدان حاصل نیابد، هر چند نیز آن خویشاوند نزدیک باشد؛ و آن گاه که این پیوند استوار داشته شود هیچ دوری‌ای معنا نیابد، هر چند آن خویشاوند دور باشد»[1].

سپردن این مسئولیت به کسی، از سوی سه مقام صحیح است:

[أ ـ] از سوی خلیفه‌ای که همهٔ کارها در اختیار اوست؛

---

۱. «اعرفوا انسابکم تصلوا ارحامکم فانه لاقرب بالرحم اذا قطعت وان کانت قریبة ولا بعد بها اذا وصلت وان کانت بعیدة». متن این حدیث را بنگرید در: حاکم، المستدرک علی الصحیحین، ج ۱، ص ۱۶۵، ش ۳۰۱، ص ۱۶۶، ش ۳۰۲ و ج ۴، ص ۱۷۸، ش ۷۲۸۳؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۱۰، ص ۱۵۷؛ همو، شعب الایمان، ج ۶، ص ۲۱۷، ش ۷۹۴۳ و ص ۲۱۸، ش ۷۹۴۴؛ بخاری، الادب المفرد، ص ۳۹، ش ۷۳؛ طیالسی، مسند الطیالسی، ص ۳۶۰، ش ۲۷۵۷؛ حسینی، البیان والتعریف، ج ۱، ص ۱۱۰؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۱، ص ۵۵۹ ـ م.

[ب ـ] از سوی کسانی چون وزیر تفویض یا فرمانروای ایالت که خلیفه تدبیر کارها را به ایشان وامی‌گذارد؛

[ج ـ] از سوی نقیب (سر سلسله)ای که ولایتی عام داشته باشد و بخواهد سرسلسله‌ای با محدودهٔ سرپرستی خاص بگمارد.

هرگاه مقام گمارنده بخواهد بر طالبیان یا عباسیان سرسلسله‌ای بگمارد، باید از میان این تیره‌ها کسانی را برگزیند که از خاندان والاتر هستند، فضل و دانش افزون‌تر دارند و درست‌اندیش‌ترند. او این گونه کسان را به کار نقابت خاندان‌ها می‌گمارد تا ویژگی‌ها و شایستگی‌های ریاست و سیاست در او فراهم آید و بدین سان به فرمانبری از او بشتابند و کارشان به سیاست و تدبیر او سامان گیرد.

نقابت یا سرسلسلگی بر دو گونه است: خاص و عام.

[نقابت خاص]

نقابت خاص آن است که سرسلسله تنها به همین کار بسنده کند و به کارهایی چون قضاوت یا اجرای حدود در میان تیرهٔ خویش نپردازد. در چنین صورتی برخورداری از دانش، از شرایط و لوازم تصدی این سمت نخواهد بود.

اما وظایفی که نقیب خاص در برابر خاندان خود دارد شامل دوازده مورد است:

مورد نخست: حفظ تبار خاندان از این که کسانی که جزو خاندان او نیستند خود را جزو خاندان قلمداد کنند و یا کسانی که جزو خاندان هستند خود را از آن بیرون بدانند. بدین سان، همان‌گونه که سرسلسله موظف است خاندان را از ورود غیر حفظ کند بر او لازم است از خروج کسان خاندان نیز جلوگیری کند تا نسب خاندان حفظ شود و هر کس به آن نیا و تبار که از او برخاسته است نسبت داده شود.

مورد دوم: شناخت تیره‌ها و طوایف و نیز آگاهی کامل از نسب کسان و خاندان‌ها تا نسبت پدر ـ فرزندی میان افراد بر او پوشیده نماند و نسبی در نسب دیگر تداخل نکند. سرسلسله می‌بایست نام کسان را با نسب و تبارشان در دیوان خویش ثبت کند.

مورد سوم: کسب آگاهی در مورد نوزادان خاندان اعم از پسر و دختر بدین منظور که نام آنان را ثبت کند، و همچنین، کسب آگاهی در مورد درگذشتگان تا نام ایشان را نیز ذکر کند، مبادا نام کسی از نوزادان به ثبت نرسد و نسب او گم شود یا مرگ کسی از درگذشتگان را یادآور نگردد و کسی دعوی نسب او کند.

مورد چهارم: این که آنان را به رعایت آدابی الزام کند که با شرافت نیاکان و تبار والای ایشان سازگار باشد و این خود سبب شود که در دل مردم شوکت بسیار داشته باشند و حرمت انتساب به پیامبر صلی الله علیه و آله پاس داشته شود.

مورد پنجم: آن که ایشان را از اشتغال به کار و پیشه‌های پست پیراسته و از خواسته‌های ناشایست باز بدارد تا نه آن که از ایشان به کاری پست تن داده است بی‌مقدار دانسته شود و نه آن که به خواری رضایت داده هدف ستم قرار گیرد.

مورد ششم: این که آنان را از ارتکاب گناه و از شکستن حرمت‌ها باز بدارد تا در پاسداشت دینی که یاری‌اش رسانده‌اند بیش از دیگران غیرت ورزند و در برابر منکری که آن را از میان برده‌اند نفرت بیشتر نشان دهند تا نه کسی به ریختن خون ایشان زبان گشاید و نه زشتی و دشمنی بر آنان روا بدارد.

مورد هفتم: این که آنان را از این بازبدارد که بخواهند به بهانهٔ سیادت خود بر مردم چیرگی جویند یا به واسطهٔ تبارشان به آنان زور بگویند و این خود مردم را به ناخشنودی به دل‌گرفتن و کینهٔ ایشان بکشاند و به نفرت و دوری گزیدن برانگیزد. سرسلسله، همچنین کسانی از طایفهٔ خود را به کسب محبت مردم و مهرورزی آنان بخواند تا در نتیجه، علاقه مردم بدیشان فراوان باشد و دل‌ها با آن‌ها انس یافته‌تر.

مورد هشتم: این که در استیفای حقوق این طایفه یار و یاورشان باشد تا در به دست آوردن آن احساس سستی نکنند، چونان که در برابر می‌بایست در استیفای حقوقی که دیگران بر ایشان دارند نیز به آن صاحبان حق یاری رساند تا نتوانند از ادای این حقوق خودداری ورزند. هدف از این اقدام آن است که از رهگذر یاری رساندن به این طایفه در ستاندن حقوق خود، آنان بدانچه حقشان است برسند و با یاری رساندن به دیگران در استیفای حقوق خود از این طایفه بر راه انصاف داشته شوند؛ چه، رساندن کسان به حق خویش و واداشتن آنان به انصاف در برابر دیگران مصداق رفتار دادگرانه با آنان است.

مورد نهم: این که در مطالبهٔ حقوق عمومی طایفهٔ سادات، از سهم مقرر برای «ذوی‌القربی» در فیء و غنیمت، یعنی همان سهمی که هیچ کس نتواند آن را ملک اختصاصی خویش سازد، این طایفه را نیابت کند تا این اموال بر پایهٔ آنچه خداوند برای آنان واجب گردانده است میانشان قسمت شود.

مورد دهم: این که به دلیل مهتری و برتری سادات بر دیگران و به هدف حفظ نسب این تبار

و نیز در پاسداشت حرمت زنان بی‌شوهر این طایفه، آنان را از این که بخواهند با شوهرانی که همتایشان نیستند ازدواج کنند باز بدارد و نیز اجازه ندهد کسانی غیر آن‌ها که ولایت دارند این زنان را شوهر دهند.

مورد یازدهم: این که کسانی از این طایفه را که از آنان خطاهایی کمتر از آنچه موجب حد است سر زده به کیفرهایی کمتر از حد و به گونه‌ای که خونی را نریزد تنبیه کند و از خطاکارانی از این طایفه که صاحب جلال و شوکتند بگذرد و پس از اندرز دادن آن‌ها، از لغزش ایشان چشم بپوشد.

مورد دوازدهم: این که وقف‌های این طایفه را از رهگذر حفاظت از عین و استیفای منافع به بهترین وجه ممکن پاس بدارد و اگر گردآوری منافع حاصل از این اوقاف به او سپرده نشده باشد بر گردآوری این منافع از سوی کسانی که این کار بدیشان سپرده شده است و نیز بر تقسیم این منافع به گاه قسمت کردن، نظارت کند و چنانچه افراد خاصی برای دریافت منافع حاصل از وقف مشخص شده باشند آنان را از دیگران بازشناسد و چنانچه شرطی هم در دریافت کنندگان منافع منظور داشته شده باشد بر حصول آن شرط نظارت کند تا نه کسی از آن‌ها که مستحق این وقفند از حق خود محروم شود، و نه کسی که حقش نیست به شمار برخورداران از منافع این وقف درآید.

فصل [: سرسلسلگی عام]

عمومیت نقابت به آن است که افزون بر موارد پیشین، پنج مورد زیر نیز در دایرهٔ اختیارات و مسئولیت‌های سر سلسله قرار گیرد:

یک: داوری میان افراد طایفه در آنچه در باره‌اش نزاع دارند؛

دو: ولایت بر یتیمانشان در اموالی که بدیشان تعلق دارد؛

سه: اجرای حدود بر آن‌ها به کیفر جرم‌هایی که انجام دهند؛

چهار: همسر دادن زنان بی‌شوهری از طایفهٔ سادات که ولیشان مشخص نیست، یا اگر مشخص است از ولایت آنان کنار کشیده است؛

پنج: حکم به حجر بر دیوانگان و سفیهان و حکم به رفع حجر از کسانی که از دیوانگی یا سفاهت خارج شده‌اند.

با افزوده شدن این پنج مورد به مسئولیت‌های سر سلسله نقابت او به نقابتی عام بدل

می‌شود و از همین روی صحت این نقابت و انعقاد چنین ولایتی برای او بدان مشروط می‌شود که وی از شایستگان اجتهاد باشد تا حکم و داوری او صحیح و قضاوت وی نیز نافذ باشد.

اگر ولایت سر سلسله انعقاد یابد، از این دو وضعیت بیرون نخواهد بود:

[أ ـ] یا آن که ولایت او در بردارندهٔ منع قاضیان عمومی از رسیدگی به وضع طایفه و نزاع‌های آنان است؛

[ب ـ] یا آن که ولایت او متضمن چنین بازداشتنی نیست.

[أ ـ] چنانچه ولایت سر سلسله از عمومیتی مطلق برخوردار باشد، متضمن بازداشتن قاضی از رسیدگی به دعاوی طایفه سادات نیست و از همین روی نصب سر سلسله به مسئولیت رسیدگی به امور آن طایفه منع قاضیان از این رسیدگی را ایجاب نمی‌کند و بر این پایه برای هر یک از این دو مقام، یعنی هم سر سلسله و هم قاضی، جایز است که به دعاوی رسیدگی کنند و به داوری میان آنان بپردازند، نقیب به استناد ولایت خاص خود که شمول این نوع رسیدگی‌ها را نیز اقتضا می‌کند و قاضی به استناد عموم ولایت خود که مستلزم شمول رسیدگی به دعاوی طایفه سادات نیز هست. بنابر این هر یک از این دو مقام که در نزاعی و یا کشاکشی میان افراد این طایفه یا در مورد همسردادن زنان بی‌شوهر طایفه حکمی صادر کند حکم وی نافذ است و صدور حکم از سوی این دو مقام مشمول همان احکامی قرار می‌گیرد که برای دو قاضی در یک آبادی وجود دارد. بدین لحاظ هر یک از آن‌ها که به صدور حکم دست یازد حکم او میان طرف‌های نزاع نافذ است و دیگری در صورتی که در اجتهاد هم پایه او باشد حق ندارد حکم او را نقض کند.

اگر در این وضعیت، دو طرف نزاعی با یکدیگر اختلاف کنند و یکی خواستار رسیدگی از سوی سرسلسله و دیگری خواستار رسیدگی از سوی قاضی شود، در این باره یک دیدگاه آن است که آن که خواهان رسیدگی از سوی سرسلسله شده است اولویت دارد؛ چرا که ولایت سرسلسله ولایتی خاص است. اما دیدگاه دیگر آن است که هر دو مقام با یکدیگر برابرند و این وضعیت حکم جایی را دارد که دو طرف نزاع دربارهٔ طرح شکایت خود نزد این یا آن قاضی از دو قاضی موجود در یک آبادی اختلاف دارند و بر این پایه، خواستهٔ مدعی بر خواستهٔ مدعی‌علیه در این خصوص برتر است. اما چنانچه با یکدیگر برابر باشند بنابر آنچه پیشتر آورده‌ایم[1] به یکی از این دو وجه عمل خواهد شد:

۱. مولف در باب ششم به این مسأله پرداخته است ـ م.

نخست آن که میان آن دو یعنی سر سلسله و قاضی قرعه زده شود و نظر همان که از قرعه درآمده است ملاک باشد؛

دوم آن که رسیدگی به نزاع آنان تا زمانی که دربارهٔ مرجع رسیدگی کننده به توافق نرسیده‌اند متوقف بماند.

[ب ـ] اما اگر ولایت سر سلسله دربردارندهٔ منع قاضی از رسیدگی به امور قضایی این طایفه باشد برای قاضی جایز نیست بدین کار دست یازد، چه کسی از آنان نزد او شکایت طرح کند و چه شکایت طرح نکند. این بر خلاف وضعیتی است که دو قاضی در دو سوی یک شهر باشند که چون شاکی‌ای از سوی دیگر شهر نزد قاضی‌ای در این سوی طرح شکایت کند، لازم است همین قاضی به شکایت او رسیدگی کند. علت این تفاوت نیز آن است که صلاحیت هر یک از دو قاضی‌ای که در سویی از شهر گمارده شده‌اند محدود به همان حوزه اختصاصی ایشان است و البته هر نزاعی که در آن حوزه نزد او آورده شود، خواه از سوی کسی باشد که در آن جا ساکن است و خواه از سوی کسی باشد که از سوی دیگر شهر بدین سوی آمده است، هر دو حکمی واحد دارند؛ زیرا آن که از سوی دیگر شهر آمده در هنگام طرح نزاع از اهالی این سوی شمرده می‌شود. این در حالی است که ولایت نقابت محدود به افرادی از تبار خاص است و به تفاوت مکان‌ها تفاوتی در وضعیت حاصل نمی‌آید.

بر این پایه، در وضعیت مورد بحث چنانچه دو طرف نزاعی که هر دو از این طایفه‌اند به داوری قاضی رضایت دهند قاضی حق ندارد به نزاعشان رسیدگی کند و به سود یا به زیانشان حکمی دهد؛ زیرا او به همین بازداشته شدن [که مفاد نصب سر سلسله است] از این کار نهی شده است و از همین روی چون نزاعی میان دو تن از یک طایفه خاص صورت پذیرفته باشد و از این طایفه نیز فراتر نرود، سر سلسلهٔ همان طایفه به رسیدگی سزامندتر است. اما چنانچه نزاع از طایفه‌ای خاص فراتر رود و برای نمونه فردی از خاندان ابوطالب با فردی از خاندان عباس نزاع داشته باشند. و آن که از خاندان ابوطالب است خواستار رسیدگی سر سلسله طالبیان شود و در برابر آن که از خاندان عباسی است خواهان رسیدگی نقیب عباسیان باشد، بر هیچ یک از دو طرف دعوا لازم نیست داوری کسی جز سر سلسله خود را بپذیرد؛ چرا که هر یک از این دو از قلمرو آن نقیب بیرون است. بر این پایه، اگر همچنان بر این موضع خود بمانند و به داوری سر سلسله طرف نزاع خویش گردن ننهند دو احتمال مطرح است:

احتمال نخست آن که چنانچه قاضی موجود در آبادی آنان از رسیدگی به امور قضایی

سادات باز داشته شده باشد، به داوری حکمرانی که ولایتی عام بر هر دو طرف دارد تن دهند تا او یا خود مستقیماً به داوری میان ایشان بپردازد یا به کسی دیگر در این خصوص نیابت دهد.

احتمال دوم هم آن است که ـ و این با قواعد سازگارتر می‌نماید ـ که هر دو سر سلسله گردهم آیند و هر یک از آنان طرفی از نزاع را که از خاندان اوست به حضور طلبند و هر دو با هم ادعای هر یک را بشنوند و پس از آن سر سلسلهٔ فردِ مدعی علیه و نه سر سلسله مدعی انفراداً به صدور حکم دست یازد؛ زیرا اوست که باید حقوقی را که دیگر کسان بر افرادی از طایفه او دارند برای آن‌ها استیفا کند.

اگر در همین وضعیت ثبوت حق بر بینه‌ای که یکی از طرف‌ها اقامه می‌کند و یا بر سوگنددادن یکی از آن‌ها متوقف باشد، آن که بینه را استماع می‌کند، نه نقیب مشهود له، بلکه سر سلسلهٔ مشهود علیه است و آن که سوگند می‌دهد سر سلسلهٔ فردی است که سوگند می‌خورد نه سر سلسلهٔ کسی که خواستار سوگند طرف نزاع خود شده است تا در هر صورت آن که میان طرف‌ها حکم صادر می‌کند سر سلسلهٔ مدعی علیه باشد نه سر سلسلهٔ مدعی.

اما چنانچه دو سر سلسله از گردهم آمدن خودداری ورزند بنابر احتمال نخست از دو احتمال پیشگفته گناهی متوجه آنان نیست و بنابر احتمال دوم مسئولیت متوجه آنان است و در این میان مسئولیت سر سلسله مدعی علیه نیز سنگین‌تر است؛ زیرا اوست که باید در نزاع موضوع بحث حکم صادر کند.

به هر ترتیب، چنانچه دو طرف نزاع که یکی از تبار ابوطالب و دیگری از بنی عباس است به طرح نزاع خود نزد یکی از سر سلسله‌ها توافق کنند و او میانشان قضاوت کند باید وضعیت را نگریست: اگر آن که میانشان قضاوت کرده سر سلسله مدعی علیه باشد حکم او صحیح است و طرف دیگر نزاع نیز بدان الزام می‌شود. اما اگر آن که میانشان قضاوت کرده سر سلسلهٔ مدعی باشد در صحت و نافذ بودن قضاوت او دو احتمال است: یکی آن که حکم او نافذ دانسته شود و احتمال دیگر آن که حکم او پذیرفته نشود.

چنانچه یکی از دو طرف نزاع نزد قاضی‌ای گواهانی حاضر کند تا قاضی گواهی گواهان را بر ضد طرف دیگر استماع کند و در این باره به سر سلسلهٔ او بنویسد، در صورتی که این قاضی از رسیدگی به امور قضایی طایفهٔ سادات بازداشته شده باشد، جایز نیست گواهی را استماع کند، هر چند از کسانی باشد که قضاوت در مورد غایب را جایز می‌دانند؛ زیرا حکم چنین

قاضی‌ای دربارهٔ کسانی از طایفه سادات که بر ضدشان بینه‌ای آورده شود حتی در این فرض که نزد آن قاضی حاضر هم باشند نافذ نیست و بدین ترتیب در فرض غایب بودن به حکم اولویت نافذ نخواهد بود. این در حالی است که چنانچه قاضی‌ای که به جواز قضاوت در مورد غایب عقیده دارد بخواهد دربارهٔ کسی از آنان که ساکن قلمرو او نیستند بینه‌ای را بشنود تا آنچه را نزد او ثابت شده است برای قاضی قلمرو سکونت مدعی علیه بنویسد، این کار جایز است و این تفاوت هم بدان باز می‌گردد که کسی که در قلمرو مسئولیت یک قاضی سکونت ندارد اگر بر فرض در آن جا نزد قاضی حضور یابد قضاوت آن قاضی دربارهٔ او نافذ است و درست از همین روی در فرض عدم حضور، سماع بینه بر ضد او نیز از سوی قاضی جایز است. اما در مورد افراد دو تبار سادات [سادات طالبی و سادات عباسی] چنانچه حتی کسی از آنان نزد قاضی حضور یابد تا دربارهٔ نزاع او با دیگری حکمی صادر کند حکم قاضی در مورد او نافذ نیست و به همین ترتیب نیز سماع بینه بر ضد او از سوی قاضی جایز نخواهد بود.

اگر یکی از این دو تن نزد قاضی به حقی برای دیگری اقرار کند جایز است آن قاضی نزد سر سلسله به زیان آن اقرار کننده گواهی دهد، اما جایز نیست سر سلسله را به حکمی که مقتضای این گواهی است اجبار کند؛ زیرا قضاوت و حکم قاضی بر سرسلسله نافذ نیست.

همچنین، اگر کسی از سادات نزد کسی به جز سر سلسلهٔ خود و نقیب طایفه‌ای که طرف دیگر نزاع بدان تعلق دارد اقرار کند، آن که نزد او اقرار شده نزد سر سلسله گواه خواهد بود.

اگر کسی از سادات نزد سر سلسلهٔ خود به چیزی اقرار کند این کار جایز است و سرسلسله نیز به اقتضای همان اقرار در مورد او حکم صادر خواهد کرد. اما چنانچه نزد سر سلسلهٔ طرف نزاع خود اقرار کند، همان دو احتمال که پیشتر گذشت وجود خواهد داشت و بنابر یکی از آن احتمال‌ها سر سلسلهٔ طرف نزاع شاهد خواهد بود و بنابر احتمال دیگر و بر پایهٔ آن تفاوتی که میان سر سلسلهٔ مدعی و سر سلسلهٔ مدعی علیه بیان داشتیم قاضی خواهد بود.

سخن دربارهٔ ولایت رهبران قبایل و عشایر هم که مستقلاً بر قبیله با عشیرهٔ خود ولایت دارند نیز بر همین سیاق است که دربارهٔ سر سلسلگان گذشت.

باب نهم

تصدی امامت جماعت

امامت نمازهای جماعت بر سه گونه است:
نخست: امامت نمازهای پنجگانه؛
دوم: امامت نماز جمعه؛
سوم: امامت نمازهایی که سنت هستند.

[فصل: امامت نمازهای پنجگانه]

در مورد امامت نمازهای پنجگانه، نصب امام به وضعیت مسجدی بستگی دارد که در آن نماز اقامه می‌شود. مسجدها از این لحاظ بر دو گونه‌اند:
[أ ـ] مسجدهای دولتی
[ب ـ] مسجدهای مردمی

[مساجد دولتی]

مقصود از مساجد دولتی آن دسته از مسجدهای جامع، مسجدهای غیرجامع و مزارهایی است که نسبتاً بزرگ هستند، کسان بسیاری به آن‌ها شدآمد دارند و زیر نظر حکـومت اداره می‌شوند. در این گونه مساجد تنها کسی می‌تواند امامت جماعت را بر عهده گیرد که حکومت او را به این کار فراخوانده و به سمت امامت گمارده است، مباد رعیت در آنچه به حکـومت

مربوط می‌شود خودسری، کنند. از همین روی، هنگامی که حکمران کسی را به امامت جماعت در این دسته از مساجد گمارد آن امام منصوب بیش از دیگران، هر چند هم از او برتر و آگاه‌تر باشند، به تصدی مامت جماعت شایسته است.

البته، ولایت حاصل ز این گماردن بر خلاف باب ولایت قضایا نقابت، نه مبتنی بر لزوم و وجوب، بلکه مبتنی بر اولویت است و این خود به دو دلیل باز می‌گردد:

نخست آن که چنانچه مردم به امامت امامی خرسند باشند و پشت سر او نماز بگزارند این جماعت صحیح و نماز نان مجزی است؛

دوم آن که از دیدگاه همهٔ فقیهان، مگر داوود ظاهری که جماعت را جز در صورتی که عذری وجود داشته باشد واجب دانسته، اصل برپایی جماعت در نمازهای پنجگانه، از سنت‌ها و فضیلت‌های پسندیده‌ای است که شخص به انتخاب خود آن‌ها را انجام می‌دهد و نه از فرایض واجب.

اگر برپایی جماعت از مستحب‌های موکّد باشد و حکمران برای یکی از مساجد دولتی امامی را بگمارد، کسان دیگر حق ندارند در حالی که وی حضور دارد امامت جماعت را بر عهده گیرند. اگر او غیبت کند و کسی دیگر را نایب خویش ساخته باشد در مقایسهٔ با دیگران همان نایب به تصدی امامت سزامندتر است، ولی اگر کسی دیگر را نایب خویش نساخته باشد در صورتی که امکان داشته باشد باید برای تعیین کسی که امامت را بر عهده می‌گیرد از امام کسب اجازه کرد و در صورتی که این امکان فراهم نباشد مردم آن شهر و آبادی دربارهٔ امام جماعت با همدیگر توافق می‌کنند تا نماز جماعتشان تعطیل نشود.

اگر در چنین وضعیتی وقت نمازی دیگر فرا رسد و همچنان آن امام منصوب حضور نداشته باشد یک نظریه این است که همان فردی که به امامت او در نماز پیشین رضایت داده‌اند نماز دیگر و نمازهای پس از آن را نیز امامت می‌کند تا هنگامی که امام منصوب حضور یابد. اما نظر دیگر این است که برای نماز دیگر فردی، جز آن فرد پیشین برگزیده می‌شود تا این انتخاب از سوی مردم شکل انتصابی حکومتی به خود نگیرد.

در این میان دیدگاهی که دارم ـ و از اطلاق دو دیدگاه پیشین سزاوارتر می‌نماید ـ این است که باید در نماز دوم وضع مسجد را دید و ملاک قرار داد. اگر حضور یافتگان برای نماز دوم همان کسانی‌اند که در نماز پیشین بوده‌اند همان امامی که از سوی مردم برای نماز قبل برگزیده شده در نماز دوم هم به امامت سزاوارتر است، ولی اگر کسانی دیگر در نماز دوم حضور

یافته‌اند کسی که امامت نماز پیشین را بر عهده گرفته همانند هر یک از دیگر نمازگزاران است و مردم از نو برای این نماز امامی برمی‌گزینند.

به هر روی، اگر امام چنین مسجدی نماز جماعتی را برگزار کند و پس از پایان نماز او، کسانی دیگر حضور یابند که جماعت وی را درک نکرده‌اند آنان حق ندارند در آن مسجد جماعت دیگری بر پا کنند، بلکه باید فرادی نماز بگزارند؛ چرا که بر پا داشتن جماعتی دیگر در بردارندهٔ نوعی اظهار دوگانگی و زمینهٔ متهم شدن به مخالفت و رویارویی است.

اگر امام برای چنین مسجدی دو امام نصب کند، چنانچه به هر کدام نمازهای خاصی را اختصاص داده باشد، از این قبیل که یکی را به امامت نمازهای روز و دیگری را به امامت نمازهای شب بگمارد این کار جایز است و هر یک از آن امام‌ها امامت همان نمازهایی را که بر عهده‌شان گذارده شده است بر عهده می‌گیرند. چنانچه به هر کدام نمازهای خاصی اختصاص نیافته، ولی روز یا روزهای خاصی از هفته به هر یک اختصاص داده شده باشد هر یک از آن امام‌های منصوب در روز یا روزهایی که برایش تعیین شده به امامت سزاوارتر است. اما چنانچه نصب این دو امام به اطلاق برگزار شده و هیچ نمازی یا روزی به فردی معین از آنان اختصاص نیافته باشد هر دو در حق تصدی امامت با یکدیگر برابرند و هر کدام که در این کار بر دیگری پیشی یابد همو به تصدی امامت سزاوارتر است و دیگری حق ندارد همراه با نمازگزاران دیگر در همان مسجد جماعتی دیگر بر پا کند؛ چرا که جایز نیست در مساجد دولتی، به هنگام اقامهٔ یک نماز دو جماعت بر پا شود.

البته، در این که «پیشی یافتن» که خود سبب استحقاق اولویت در امامت جماعت است به چه چیزی تحقق می‌یابد اختلاف ورزیده و دو احتمال را مطرح کرده‌اند:

احتمال نخست آن که مقصود پیشی گرفتن در حضور در مسجد است؛

احتمال دوم آن که مقصود پیشی جستن در امامت جماعت است.

بر این پایه، چنانچه در مسجدی از این نوع دو امام با یکدیگر حضور یابند و هیچ کدام بر دیگری سبقتی نداشته باشند در صورتی که با همدیگر در مورد امام به توافق برسند همان فردی که در باره‌اش توافق کرده‌اند به امامت سزاوارتر است، ولی در صورتی که در این باره با یکدیگر به توافق نرسند دو احتمال وجود دارد:

یکی آن که میانشان قرعه زده شود و هر کدام قرعه به نامش در آید امامت را بر عهده گیرد؛

دیگری آن که مسأله به انتخاب نمازگزاران واگذار شود تا خود یکی را برگزینند.

نصب مؤذنان در دایرهٔ اختیارات امامی که از سوی حکومت گمارده شده است جای می‌گیرد مگر زمانی که به بازداشتن امام از این امر تصریح شده باشد؛ چه، اذان از مستحبات نمازی است که امام به برپاداشتن آن گمارده شده و از همین روی نیز تعیین مؤذنان در قلمرو ولایت اوست.

امام جماعت منصوب حق دارد بر پایهٔ اجتهاد خود در مورد وقت و اذان، مؤذنان را به شیوهٔ خاصی الزام کند. برای نمونه اگر شافعی مسلک و به تعجیل در نماز در اولین زمان ممکن و همچنین تکرار در بندهای اذان و عدم تکرار در اقامه معتقد باشد مؤذنان را نیز بر همین شیوه می‌دارد، هر چند دیدگاه آنان بر خلاف این باشد. یا اگر حنفی مسلک و به جواز تأخیر نماز تا آخر وقت مگر در مورد نماز مغرب معتقد باشد یا بر این عقیده باشد که باید از تکرار فصول در اذان پرهیز کرد و فصول اقامه را دو دو گفت مؤذنان را بر همین شیوه می‌دارد، هر چند دیدگاه آنان بر خلاف این باشد.

امام جماعت در احکام نماز هم بر پایهٔ اجتهاد خود عمل می‌کند. برای نمونه اگر شافعی مسلک و به جهر در «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ» ونیز قنوت در نماز صبح معتقد باشد نه حکومت می‌تواند او را از این شیوه باز بدارد و نه نمازگزاران حق دارند در این باره با او مخالفت کنند. یا اگر حنفی مسلک و به ترک قنوت در نماز صبح و یا ترک جهر در «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ» معتقد باشد به رأی خود عمل می‌کند و در این کار با او مخالفتی نمی‌شود.

در این دو مسأله تفاوت میان نماز و اذان آن است که امام جماعت نماز را در حق خود انجام می‌دهد و بنابر این جایز نیست در اجتهادش با او مخالفت شود [و به شیوه‌ای مخالف آنچه اجتهادش اقتضا دارد وادار گردد]، در حالی که مؤذن برای دیگران اذان می‌گوید و به همین دلیل جایز است به شیوه‌ای جز آنچه اجتهاد خود اوست واداشته شود. در عین حال، اگر مؤذن دوست داشته باشد که برای خود بر پایهٔ اجتهاد خویش اذان بگوید می‌تواند پس از اذان عمومی، اذانی دیگر نیز بر پایهٔ اجتهاد خویش برای خود بگوید و البته در گفتن این اذان صدای خود را بلند نکند، بلکه آن را با صدای آهسته بر زبان آورد.

فصل: [ویژگی‌های لازم در امام مساجد دولتی]

ویژگی‌هایی که لازم است در این امام جماعت به هنگام گماردن او وجود داشته باشد پنج چیز است: این که مرد، عادل، دارای قرائت درست و برخوردار از آگاهی دینی باشد و زبان او

هم سالم باشد و گرفتار نقص یا لکنت نباشد. بنابر این، اگر امام خردسال، برده یا غیر عادل باشد هر چند امامت او [به خودیِ‌خود] صحیح است، اما گماردن او به امامت صحیح نیست؛ زیرا خردسالی، برده بودن و یا فسق مانع ولایت هستند، ولی مانع امامت نماز نمی‌شوند. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله به عمرو بن سلمه که خردسال بود فرمود نماز طایفه خود را امامت کند؛ چرا که توانمندترین آنان به قرائت بود. همچنین، پیامبر صلی الله علیه و آله پشت سر یکی از وابسته‌های خویش نماز گزارد و نیز فرمود:

«پشت سر هر نیکوکار و بدکرداری نماز بگزارید».[1]

البته جایز نیست این امام زن، خنثی، گنگ و یا تُک زبان (الثغ) باشد. اگر زن یا خنثایی نمازی را امامت کند نماز مردان یا خنثاهایی که بدیشان اقتدا کنند باطل است و اگر فردی گنگ یا تک‌زبان که به‌گاه تلفظ حروف را تغییر می‌دهد نماز را امامت کند نماز کسانی که به او اقتدا کرده‌اند باطل است مگر این که خود نیز گنگی و یا تُک‌زبان‌ای همانند او داشته باشند.

حداقل مقدار لازم از توان قرائت و آگاهی فقهی که برای این امام لازم است آن است که حافظ سوره حمد و از احکام نماز آگاه باشد؛ زیرا در این کار همین اندازه کافی است، هر چند اگر همهٔ قرآن را از برداشته باشد و همه احکام را بداند سزامندتر خواهد بود.

اگر در مسجدی فردی آگاه از احکام که قرائت ندارد همزمان با کسی حضور داشته باشد که قرائت دارد ولی از احکام آگاهی ندارد، آن که احکام می‌داند از آن که قرائت ندارد ـ البته مشروط به این که دست کم سورهٔ حمد را بداند ـ سزاوارتر است؛ زیرا آنچه از قرآن، دانستنش لازم است محدود است، ولی رخدادهایی که ممکن است در نماز برای امام پیشامد کند نامحدود.

جایز است امام این گونه مساجد و نیز مؤذن او به ازای امامت و اذان، از بیت‌المال و از سهم نیازهای عمومی جیره بگیرند، هر چند ابوحنیفه این را ممنوع دانسته است.

---

۱. «صلوا خلف کل بار و فاجر».
حدیثی است نبوی که در منابعی چند آمده و البته آن را ضعیف نیز دانسته‌اند. برای نمونه بنگرید به: بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۴، ص ۱۹، ش ۶۶۲۳؛ دارقطنی، سنن الدارقطنی، ج ۲، ص ۵۷، ش ۱۰؛ ابن قتیبه، تأویل مختلف الحدیث، ج ۱، ص ۱۵۴؛ دیلمی، الفردوس، ج ۲، ص ۳۸۴؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۱، ص ۱۸۳؛ ابن حجر، الدرایه، ج ۱، ص ۱۶۳؛ همو، تلخیص الحبیر، ج ۲، ص ۳۵؛ ابن ملقن انصاری، خلاصة البدر المنیر، ج ۱، ص ۱۹۲؛ ابن جوزی، التحقیق فی احادیث الخلاف، ج ۱، ص ۴۷۹؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۱، ص ۴۲۹ و ج ۳، ص ۲۰۰.
ناگفته نماند در برخی منابع عبارت «صلوا خلف کل امام بار و فاجر» آمده است ـ م.

فصل [: مساجد مردمی]

مقصود از مساجد مردمی آن دسته از مسجدهایی است که ساکنان خیابان‌ها و یا افراد قبایل در خیابان یا قبیلهٔ خود بنا می‌کنند. در این گونه مساجد حکومت حق دخالت دربارهٔ امام جماعت را ندارد و امامت جماعت این مسجدها در اختیار هر کسی است که نمازگزاران آن مسجد به امامت او رضایت دهند، هر چند آنان پس از رضایت دادن به کسی، حق ندارند او را از امامت منع کنند، مگر این که در وضعیت او تغییری به وجود آمده باشد. آنان، همچنین حق ندارند کسی دیگر را به نیابت، جانشین او سازند، بلکه او خود سزاوارتر به این حق خواهد بود که کسی را مستقیماً و بی آن که عنوان نیابت داشته باشد به امامت برگزیند.

اگر نمازگزاران مسجدی در انتخاب امام اختلاف کنند، به نظر اکثریت آنان عمل می‌شود و اگر طرف‌های این اختلاف با همدیگر برابر باشند حکمران به هدف پایان بخشیدن به نزاع آنان، کسی را که دیندارتر، دارای سن و سال بیشتر، در قرائت توانمندتر و از آگاهی دینی برخوردارتر است برای آنان به امامت بر می‌گزینند. در این میان، در این باره که آیا حکمران لزوماً باید از میان هماز کسانی که در انتخاب یکی از آن‌ها به امامت جماعت اختلاف کرده‌اند یکی را برگزیند یا این که او حق دارد از میان همهٔ اهالی آن مسجد هر کس را که می‌خواهد انتخاب کند دو دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه نخست آن است که انتخاب از سوی حکمران محدود به همان کسانی است که دربارهٔشان اختلاف وجود دارد و نباید از این جمع فراتر رود؛ زیرا نمازگزاران بر حسب فرض بر وانهادن دیگران اتفاق نظر داشته‌اند.

دیدگاه دوم آن است که حکمران از میان همهٔ اهل آن مسجد هر کس را که سزاوارتر می‌بیند به امامت جماعت بر می‌گزیند؛ چرا که نمی‌توان حکمران را در انتخاب خویش محدود کرد.

اگر کسی مسجدی بسازد استحقاق امامت آن را نمی‌یابد و او و همسایگان مسجد در امامت جماعت و نیز اذان در آن مسجد با یکدیگر برابرند. اما ابوحنیفه گفته: چنین کسی به امامت و اذان در آن مسجد سزاوارتر است.

اگر گروهی در خانهٔ کسی برای نمازگزاردن حضور یابند صاحب خانه سزاوارترین آنان به امامت نماز است، هر چند در دانش و فضل از ایشان فروتر باشد. اگر در همین خانه حکمران نیز حضور یابد، بنابر یکی از دیدگاه‌ها او بدان سبب که از ولایتی عام برخوردار است بیش از

صاحب‌خانه سزاوار امامت نماز است و بنابر دیدگاه دیگر صاحب خانه از آن روی که تصرف در ملک خود حق اختصاصی اوست به امامت سزامندتر است.

فصل [: امامت نماز جمعه]

دربارهٔ امامت نماز جمعه، فقیهان در وجوب نصب امام بدین منظور اختلاف ورزیده‌اند: ابوحنیفه و عراقیان بدان گراییده‌اند که امامت نماز جمعه از جمله ولایت‌های واجب است و نماز جمعه تنها با حضور حکمران یا کسی که حکمران او را به نیابت خویش گمارده صحیح است. اما شافعی و فقیهان حجاز بدان گراییده‌اند که نصب و گماردن کاری مستحب است و حضور حکمران هم شرط نیست و بر این پایه، اگر نمازگزاران خود نماز را با شرایطی که لازم است بر پا کنند این نماز انعقاد می‌یابد و صحیح نیز هست.

جایز است امام این نماز برده باشد، هر چند ولایت برای برده انعقاد نیابد.

در جواز امامت خردسال هم دو نظر است.

اقامهٔ نماز جمعه تنها در آبادی‌ای جایز است که در آن سکونتگاه‌هایی چند وجود دارد و شماری که با حضور آنان نماز جمعه انعقاد می‌یابد در آن‌ها سکونت دایم دارند و زمستان یا تابستان از آن به جایی دیگر کوچ نمی‌کنند، خواه این آبادی یک ده باشد و خواه یک شهر. اما ابوحنیفه گفته است: نماز جمعه به شهرها اختصاص دارد و بر پاداشتن آن در ده‌ها جایز نیست. او معیار در صدق شهر یا «مصر» را این دانسته است که در آن جا حکمرانی باشد که حدود و قوانین را پاس می‌دارد و قاضی‌ای باشد که احکامی صادر و اجرا می‌کند.

دربارهٔ وجوب نماز جمعه بر کسانی که بیرون از شهر هستند نیز اختلاف شده است: ابوحنیفه نماز جمعه را از این گونه کسان ساقط دانسته، ولی شافعی آن را در صورتی که صدای اذان نماز جمعه را از شهر بشنوند بر آنان واجب دانسته است.

فقیهان دربارهٔ حداقل شماری که با آن‌ها نماز جمعه انعقاد می‌یابد نیز اختلاف کرده‌اند: شافعی بدان گراییده است که نماز جمعه تنها با حضور چهل مرد از اهل جمعه بدون احتساب زنان، بردگان و مسافران انعقاد می‌یابد. البته، پیروان شافعی در این باره که آیا امام نیز جزو همین چهل تن است یا آن که باید افزون بر این شمار باشد اختلاف ورزیده و برخی بدان گراییده‌اند که نماز جمعه به کمتر از چهل تن، به استثنای امام صحیح نیست، ولی بیشتر پیروان شافعی گفته‌اند: جایز است نمازگزاران با احتساب امام به چهل تن برسند.

در همین مسأله زهری و محمدبن حسن شیبانی گفته‌اند: نماز به دوازده تن، بدون احتساب امام انعقاد می‌یابد، ابوحنیفه گفته است: به چهار تن که یکی از آن‌ها امام باشد انعقاد می‌یابد، لیث و ابویوسف گفته‌اند: به سه تن که یکی از آن‌ها امام باشد انعقاد می‌یابد، ابوثور گفته است: به‌سان دیگر جماعت‌ها به دو تن انعقاد می‌یابد و [سرانجام] مالک گفته است: در انعقاد جمعه هیچ عددی شرط نیست و یگانه ملاک آن است که شماری باشند که غالباً برای آن‌ها سکونتگاهی دایم ساخته می‌شود.

جایز نیست در سفر و یا در خارج شهر نماز جمعه اقامه شود، مگر این که بناهای جایی که در آن نماز بر پا داشته شده است به شهر متصل باشد. اگر شهری از قبیل بغداد چندین آبادی را که به هم پیوسته است در خود جای دهد اقامهٔ نمازهای جمعهٔ مستقل در هر یک از آن آبادی‌های قدیم جایز است و به هم پیوستن کنونی آن‌ها مانع اقامهٔ نماز جمعه در هر یک نیست. اما اگر آن شهر از قبیل مکه یعنی از آغاز شهر واحدی باشد که بعدها توسعه یافته و مسجد جامع آن گنجایش همهٔ جمعیت را دارد تنها اقامهٔ نماز جمعه در یک جا از آن جایز است. اگر هم شهری از قبیل بصره یعنی شهری باشد که در اصل یکی بوده ولی مسجدش گنجایش همهٔ ساکنانش را ندارد پیروان شافعی در جواز اقامهٔ نماز جمعه در دو جا از آن و به استناد ضرورتی که خود از فراوانی جمعیت سر چشمه می‌گیرد اختلاف کرده‌اند و برخی به جواز آن گراییده و برخی دیگر هم از آن منع کرده و گفته‌اند: هر چند مسجد گنجایش جمعیت را نداشته باشد، اما خیابان‌های مجاور گنجایش آن را دارد و از همین روی ناگزیر نیستند جمعه را بپراکنند و در جاهایی متعدد برگزار کنند.

اگر در شهری که مردم از پراکندن جمعه منع شده‌اند در دو جا نماز جمعه برگزار شود در این باره دو دیدگاه وجود دارد: نخست آن که نمازی که پیشتر از دیگری برگزار شده جمعه است و کسانی که در جای دیگر نماز گزارده‌اند می‌بایست نماز خود را به عنوان ظهر اعاده کنند.

دیدگاه دوم آن که نماز آن مسجدی جمعه شمرده می‌شود که مسجد بزرگ‌تر است و حکمران در آن حضور می‌یابد، خواه نماز در آن زودتر از آن دیگری برگزار شود و خواه دیرتر از آن؛ و بنابر این بر کسانی که در مسجد کوچک‌تر نماز گزارده‌اند لازم است نماز خود را به عنوان ظهر اعاده کنند.

کسی که به امامت جمعه منصوب شده است حق ندارد بدین استناد امامت نمازهای

پنجگانه را نیز بر عهده گیرد.

اما در این باره که اگر کسی به امامت نمازهای پنجگانه منصوب شده باشد آیا حق دارد نماز جمعه را نیز امامت کند یا نه، اختلاف ورزیده‌اند: کسانی که نماز جمعه را اصالتاً نمازی مستقل و ویژه دانسته‌اند این کار را ممنوع شمرده‌اند و آنان که این نماز را نماز ظهری کوتاه‌شده پنداشته‌اند، بر جواز چنین کاری حکم داده‌اند.

اگر امام جمعه بر این عقیده باشد که این نماز با کمتر از چهل نفر انعقاد نمی‌یابد و نمازگزاران در حالی که کمتر از چهل نفر هستند بر این اعتقاد باشند که نماز به همان تعداد موجود انعقاد می‌یابد جایز نیست این امام آنان را امامت کند، بلکه واجب است فردی از همان جمع را به نیابت از خود بر امامت جمعهٔ آنان بگمارد.

اگر [بر عکس] امام بر این عقیده باشد که جمعه به کمتر از چهل نفر انعقاد می‌یابد و نمازگزاران چنین عقیده‌ای نداشته باشند و در عین حال شمارشان از چهل تن کمتر باشد نه بر امام لازم است که نماز را برگزار کند و نه بر نمازگزاران؛ چرا که نمازگزاران چنین نمازی را صحیح نمی‌دانند و امام نیز [با چنین وضعی] کسی نمی‌یابد که با حضور او نماز را اقامه کند.

اگر حکمران به امام جمعه دستور دهد که با حضور کمتر از چهل نفر نماز را برگزار نکند او حق این کار را ندارد، هر چند خود بر این عقیده باشد که نماز به کمتر از چهل نفر انعقاد می‌یابد؛ چه، در فرض اخیر ولایت امام جمعه محدود به حصول شماری فراتر از چهل تن است و موردی را که شمار نمازگزاران از این کمتر باشد در بر نمی‌گیرد. همچنین، برای امام جمعه جایز نیست برای خود جانشین تعیین کند؛ زیرا ولایت و اختیارات او چنین چیزی را در برنمی‌گیرد.

اگر در حالی که امام معتقد است نماز جمعه به کمتر از چهل نفر انعقاد نمی‌یابد حکمران به او فرمان دهد که با شماری کمتر از چهل تن نماز جمعه را برگزار کند، در ولایت او دو احتمال وجود دارد: یکی آن که چون انجام این کار از جانب امام جمعه امکانپذیر نیست ولایت او باطل است؛ و دوم آن که ولایت او صحیح است و می‌بایست کسی را که به انعقاد نماز جمعه با چنین تعدادی عقیده دارد به جانشینی خویش بگمارد.

فصل [: امامت نمازهایی که سنت هستند]

امامت نمازهایی از قبیل جمعه که سنت هستند پنج مورد را در بر می‌گیرد: عید فطر، عید

قربان، خسوف، کسوف و نماز باران.

نصب امام برای جماعت این گونه نمازها مستحب است؛ زیرا این نمازها را هم می‌توان جماعت خواند و هم فرادی. البته در حکم اصل این نمازها اختلاف شده است: برخی از پیروان شافعی بدان گراییده‌اند که این نمازها سنت مؤکّد هستند و برخی بدان گراییده‌اند که از واجبات کفایی هستند.

کسی که به امامت نمازهای پنجگانه یا امامت جمعه منصوب شده باشد حق ندارد بدان استناد، این نمازها را نیز امامت کند مگر این که به طور عام به امامت همهٔ نمازها گمارده شده باشد. در این صورت این نمازهای سنت در شمول نمازهایی که جمعه و پنجگانه نیستند داخل خواهد بود.

فصل [: نماز عید]

وقت نماز عید از زمان طلوع آفتاب تا هنگام ظهر شرعی است و پسندیده‌تر آن است که نماز عید قربان زودتر و نماز عید فطر دیرتر خوانده شود. در هر دو شب عید قربان و عید فطر مردم پس از غروب خورشید تا هنگامی که در روز عید نماز را آغاز کنند تکبیر می‌گویند و در این میان ویژگی عید قربان این است که مردم پس از نمازهای واجبی که پس از نماز ظهر روز عید خوانده می‌شود تا پس از نماز صبح آخرین روز از ایام تشریق[1] تکبیری ویژه می‌گویند. همچنین، به پیروی از سنت، نماز عید قربان و فطر پیش از خطبه، و نماز جمعه پس از خطبه خوانده می‌شود.

آنچه نماز عید را از نماز جمعه جدا می‌کند تکبیرهای زاید بر اصل نماز است که فقیهان دربارهٔ شمار آن‌ها اختلاف کرده‌اند: شافعی بدان گراییده که در رکعت اول افزون بر تکبیرة الاحرام قبل از قرائت هفت تکبیر دیگر گفته می‌شود و در رکعت دوم نیز قبل از قرائت افزون بر تکبیرةالاحرام پنج تکبیر گفته می‌شود؛ مالک گفته است: در رکعت اول شش تکبیر و در رکعت دوم پنج تکبیر به تکبیرةالاحرام افزوده می‌شود؛ و ابوحنیفه گفته است: پیش از قرائت در رکعت اول سه و در رکعت دوم چهار تکبیر افزون بر تکبیرةالاحرام گفته می‌شود.

امام در تکبیرهای زید بر تکبیرةالاحرام به رأی و اجتهاد خویش عمل می‌کند و کسی که او را به امامت منصوب کرده است نمی‌تواند وی را به عمل به رأی و اجتهاد خود الزام کند، بر

---

۱. روزهای یازدهم، دوازدهم و سیزدهم ذی الحجه را ایام تشریق گویند. بنگرید به: فتح الله، معجم الفاظ الفقه الجعفری، ص ۷۸؛ قلعه‌چی، معجم لغة الفقهاء، ص ۹۷ ـ م.

خلاف آنچه در باب حداقل شماری که نماز جمعه بدان‌ها انعقاد می‌یابد گذشت؛ چه، با حصول آن تعداد حداقل، امام جمعه از ولایت خاصی که در این خصوص به او سپرده شده برخوردار می‌شود، در حالی که در نماز عید با تکبیرهای زاید از این ولایت برخوردار نمی‌شود و در این ولایت تعداد تکبیرها دخالتی ندارد. تفاوت میان این دو باب در همین امر است.

فصل [: نماز خورشیدگرفتگی و ماه‌گرفتگی]

نماز خسوف و کسوف را کسی برگزار می‌کند که حکمران او را بدین کار خوانده باشد یا دارای ولایتی عام باشد که این وظیفه را نیز در خود جای دهد.

این نماز دو رکعت است و هر رکعت مشتمل بر دو رکوع و دو قیام است و قرائت را در آن طول دهند. نمازگزار در این نماز در قیام اول از رکعت اول پس از فاتحه، سورهٔ بقره یا به اندازهٔ آن از دیگر سوره‌ها را به جهر می‌خواند، به رکوع می‌رود و در رکوع به اندازهٔ صد آیه تسبیح می‌گوید، پس، از رکوع بر می‌خیزد و پس از سورهٔ حمد سورهٔ آل‌عمران یا مقداری از قرآن به اندازهٔ این سوره را می‌خواند، آن گاه به رکوع می‌رود و در رکوع به اندازهٔ هشتاد آیه تسبیح می‌گوید و سپس همانند دیگر نمازها دو سجده به جای می‌آورد. سپس رکعت دوم را همانند رکعت اول می‌خواند، با این تفاوت که در آن، مقدار قرائت در قیام و تسبیح در رکوع به اندازهٔ دو سوم میزان قرائت و تسبیح رکعت اول است. امام پس از این نماز خطبه ایراد می‌کند.

اما ابوحنیفه گفته است نماز خورشیدگرفتگی نمازی دو رکعتی همانندِ دیگر نمازهاست.

نماز ماه گرفتگی نیز همانند نماز خورشیدگرفتگی و به جهر است؛ زیرا جزوی از نمازهای شبانه شمرده می‌شود. اما مالک گفته است نماز ماه‌گرفتگی همانند نماز خورشیدگرفتگی خوانده می‌شود.

فصل [: نماز طلب باران]

این نماز هنگامی بر پا می‌شود که باران نیاید و ترس از خشکسالی در میان باشد. کسی که این نماز را بر عهده دارد سه روز پیش از ادای آن روزه می‌گیرد و از نزاع و درگیری دوری می‌گزیند و اگر کسانی نزاع و درگیری دارند میانشان صلح و مسالمت ایجاد می‌کند.

وقت این نماز همانند وقت نماز عید است.

اگر کسی در سالی به امامت نماز عید نصب شود چنانچه گماردن او اطلاق داشته باشد جایز است تا زمانی که از این کار بازداشته نشده است هرّ سال دیگر نیز این نماز را امامت

کند، ولی چنانچه کسی در سالی به امامت نماز خورشیدگرفتگی و طلب باران نصب شود حتی با اطلاق انتصاب او، برای، وی جایز نیست در سال‌های دیگر هم این نمازها را امامت کند مگر آن که مجدداً نصب شده باشد؛ چرا که نماز عید نمازی مستمر است و نماز خورشیدگرفتگی و استسقا نمازهایی هستند که گاه پیشامد می‌کنند.

اگر در حالی که مردم به نماز استسقا مشغولند، باران بیاید نماز را پایان می‌بخشند و امام پس از آن خطبهٔ شکر می‌خواند. اگر هم پیش از آن که مشغول نماز شوند باران بیاید نماز را برگزار نمی‌کنند و بدون ایراد خطبه خدای را شکر می‌گویند. در مورد نماز ماه‌گرفتگی نیز چون رو به باز شدن گذارد همین حکم وجود دارد.

اگر در نماز استسقا تنها به دعا کفایت شود و نمازی بر پا نگردد، کافی است. مسلم از انس بن مالک روایت کرده است[1] که عربی بیابانگرد نزد پیامبر خدا ﷺ آمد و گفت: ای پیامبر خدا، در حالی به حضور تو آمده‌ایم که نه ما را شتری است که ناله کند و نه کودکی که لقمهٔ چاشتی خورد. سپس شعری بدین مضمون بر زبان راند:

در حالی نزد تو آمده‌ایم که از پستان دوشیزگانمان خون می‌آید و مادران نیز کودکان خویش را از یاد برده‌اند.

کودکان هم از ضعف و سستی و از سر خواری دست گدایی پیش آورده‌اند و ضعفشان بدان پایه است که دیگر هیچ امیدی بدیشان نیست.

از آنچه مردم می‌خورند هیچ نداریم مگر گیاه تلخه و علف شرنگ.

ما را جز پناه آوردن به تو چاره‌ای نیست ـ و مگر مردمان را پناهگاهی جز به دامن پیامبران هست؟[2]

پس پیامبر خدا ﷺ برخاست و در حالی که ردای خود را در پی می‌کشید به سوی مسجد رفت و بر فراز منبر رفت خدای را سپاس و ستایش گفت و آن‌گاه چنین دعا کرد:

---

۱. بنگرید به: صحیح مسلم، ج ۱، ص ۶۱۲ ـ ۶۱۵؛ با این تفاوت که متن آنچه ماوردی می‌گوید در این بخش نیامده و این بخش مشتمل بر چند روایت، در همین باره است ـ م.

۲. ابیاتی است از بحر طویل:

اتیناک و العذراء یدمی لبانها	وقد شغلت ام الصبی عن الطفل
والقی بکفیه الصبی استکانه	من الجوع ضعفا لایمر ولایحلی
ولاشیء مما یأکل الناس عندنا	سوی الحنظل العامی والعلهزالغسل
ولیس لنا الا ایك فرارنا	واین فرار الناس الا الی الرسل

این ابیات را با تفاوتی اندک بنگرید در: ابونعیم، دلائل النبوه، ص ۱۸۴، ش ۲۳۸؛ حسینی، البیان والتعریف، ج ۲، ص ۲۶ ـ م.

«پروردگارا بر ما فرو فرست بارانی پربار، سرشار، پیوسته، همه جا گیر و توقف‌ناپذیر که گیاه بدان از زمین سر برآورد و پستان‌ها بدان پر شیر شود و زمین پس از دوره‌ای مردگی زنده گردد، و به همین سان [از خاک] برون آورده شوید»[1].

هنوز این دعا به پایان نرسیده بود که آسمان نعمت‌های خود را بر مردم فرو ریخت. پس مردمان آن طایفه بازآمدند، در حالی که فریاد می‌زدند: ای پیامبر خدا، غرق می‌شویم. پیامبر صلی الله علیه و آله چنین دعا کرد:

«بر اطراف ما ببار و نه به زیان ما»[2].

پس ابرها به سان گوشت کنارهٔ ناخن که پس نشیند از آسمان مدینه کنار رفت. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله خندید آن اندازه که دندان‌های پس از نیش نمایان شد. سپس فرمود:

«آفرین خدا بر ابوطالب، اگر زنده بود چشمانش روشن می‌گشت. کیست که شعر او را ترنم کند؟»[3].

علی بن ابی طالب علیه السلام برخاست و گفت: ای پیامبر خدا، گویا مقصود تو این شعر اوست:

---

۱. «اللهم اسقنا غیثا غدقا مغیثا سحا طبقا غیر رائث ینبت به الزرع و یملأ به الضرع و تحیی به الارض بعد موتها و کذلک تخرجون». این متنی است که ماوردی آورده و نزدیک‌ترین متن به آن نیز روایت ابونعیم است. بنگرید به: ابونعیم، دلائل النبوة، ص ۱۸۴، ش ۲۳۸. نزدیک به همین مضمون را نیز بنگرید در: طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۷، ص ۳۲۱؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۲، ص ۲۱۲.

البته، روایت‌های دیگری با همین مضمون ولی با عبارت کوتاه‌تر در دیگر منابع اهل سنت آمده است. برای نمونه این دعای پیامبر صلی الله علیه و آله را چنین روایت کرده‌اند: «اللهم اسقنا غیثا مریئا سریعا غدقا رائث [غیر] ضار». برای نمونه بنگرید به: حاکم، المستدرک علی الصحیحین، ج ۱، ص ۴۷۵، ش ۱۲۲۲ و ص ۴۷۶، ش ۱۲۲۶؛ ابن خزیمه، صحیح ابن خزیمه، ج ۲، ص ۳۳۵، ش ۱۴۱۶؛ حنبلی مقدسی، الاحادیث المختاره، ج ۹، ص ۵۲۷، ش ۵۱۰؛ نسائی، السنن الصغری، ج ۱، ص ۴۲۲؛ کنانی، مصباح الزجاجه، ج ۱، ص ۱۵۰ و ۱۵۱؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۳، ص ۳۵۵، ش ۶۲۳۰؛ ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۱، ص ۳۰۳، ش ۱۱۶۹ و ص ۴۰۴، ش ۱۲۶۹؛ ابن ابی‌شیبه، مصنف ابن ابی شیبه، ج ۶، ص ۲۸، ش ۲۹۲۲۵ و ص ۳۲۴، ش ۳۱۷۷۱؛ صنعانی، مصنف عبدالرزاق، ج ۳، ص ۸۹ و ۹۰، ش ۴۹۰۷؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۷، ص ۲۹، ش ۶۷۵۴؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۴، ص ۲۳۵؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۲۲، ص ۶۴ و ۶۶ و ج ۲۳، ص ۴۳۳؛ شافعی، الام، ج ۱، ص ۲۵۱ ـ م.

۲. «اللهم حوالینا و لا الینا».

این متن را بنگرید در: مسلم، صحیح مسلم، ج ۲، ص ۶۱۴، ش ۸۹۶؛ بخاری، صحیح البخاری، ج ۱، ص ۳۱۵، ش ۸۹۱، ص ۳۴۳، ش ۹۶۷، ص ۳۴۴، ش ۹۶۸، ص ۳۴۶، ش ۹۷۴ و ۹۷۵ و چند جای دیگر؛ ابن خزیمه، صحیح ابن خزیمه، ج ۲، ص ۳۳۸، ش ۱۴۲۳؛ ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۳، ص ۲۷۳ و ج ۷، ص ۱۰۶ و ۱۰۷؛ ابونعیم اصفهانی، المسند المستخرج، ج ۲، ص ۴۸۱ ـ ۴۸۳؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۲، ص ۲۱۳، کنانی، مصباح الزجاجه، ج ۱، ص ۱۵۰؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۳، ص ۲۲۱، ۳۵۲ ـ ۳۵۴ و ۳۵۶؛ شافعی، مسند الشافعی، ص ۸۰؛ ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۱، ص ۳۰۴، ش ۱۱۷۴؛ نسائی، السنن الکبری، ج ۱، ص ۵۵۸، ش ۱۸۱۸ و منابع دیگر متعدد دیگر ـ م.

۳. «لله در ابی طالب لو کان حیا لقرت عیناه. من الذی ینشد شعره؟» متن را با تفاوت‌هایی اندک بنگرید در: ابن حجر، فتح الباری، ج ۲، ص ۴۹۵؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۲۲، ص ۶۶؛ حسینی، البیان والتعریف، ج ۲، ص ۲۶ ـ م.

سفید رویی که به آبروی او از ابر باران طلبند، همو که پناهگاه یتیمان و تکیه‌گاه بیوگان است.

تباه شدگان خاندان هاشم به او پناه می‌برند و در جوار او در نعمت و برخورداری‌اند.

به خدای کعبه، دروغ می‌گویید که ما محمدﷺ را وامی‌گذاریم، بی آن که پیشاپیش او پیکار کنیم و بجنگیم

[و دروغ می‌پندارید که] او را وامی‌گذاریم مگر آن که در پیرامون او بر زمین افتیم و از کودکان و زنان خود درگذریم[1].

آن گاه مردی از کنانه برخاست و این اشعار را خطاب به پیامبرﷺ خواند:

ستایش تو را سزاست؛ ستایشی از جانب آن که سپاس گزارد. به آبروی پیامبر بر ما باران نازل شد

او آفریدگار خود خدای را خواند و در کنار این دعا، چشمان خویش نیز به آسمان دوخت.

دمی نگذشت، آن اندازه که او ردای خود را افکند و به دعا شتافت و ما باران را دیدیم

که از ابرهای پرتراکم پیوسته بر ما فرو ریخت. بدین سان خداوند به برکت او خاندان مُضَر را نجات داد.

او آن سان که عمویش ابوطالب گفته است سفیدرویی خجسته بود.

خداوند به برکت او ابرها را بدین سوی فرستاد؛ این چیزی که ما خود به چشم دیدیم و آن هم سخنی که از دیگران به ما رسیده است.[2]

---

۱. ابیاتی است از بحر عروضی طویل:

وابیض یستسقی الغمام بوجهه	ثمال الیتامی عصمة للارامل
یلوذ به الهلاک من آل هاشم	فهم عنده فی نعمة وفواضل
کذبتم وبیت الله نبزی محمدا	ولما نقاتل دونه و نناضل
ونسلمه حتی نصرع حوله	ونذهل عن ابنائنا والحلائل

ابن حجر در دو جای کتاب خود تنها به این ابیات اشاره کرده است. بنگرید به: ابن حجر، فتح الباری، ج ۲، ص ۴۹۵ و ج ۷، ص ۱۹۴. اما متن شعر ابوطالب را ابن هشام نقل کرده است. بنگرید به: ابن هشام، السیرة النبویه، ج ۲، ص ۱۰۸ ـ ۱۱۶ ـ م.

۲. ابیاتی است از بحر متقارب:

لک الحمد والحمد ممن شکر	سقینا بوجه النبی المطر
دعا الله خالقه دعوة	واشخص معها الیه البصر
فلم یک الا کالقی الردا	ء واسرع حتی رأینا المطر
دفاق العزالی جم البعا	ق اغاث به الله علیا مضر

←

سپس پیامبرﷺ فرمود:

«اگر شاعری کاری نکو به انجام رسانده باشد تو به انجام رسانده‌ای»[1].

پوشیدن جامهٔ سیاه در نماز تنها بر امامان و آن هم در جماعت‌هایی رواست که به دعوت حکومت بر پا می‌شود. این امر هم به پیروی از آیین کنونی حکومت و از باب پرهیز از رویارویی با حکومت است. مخالفت با حکمران در این باره کراهت دارد، گو این که دلیلی شرعی در این خصوص نرسیده باشد.

هر گاه کسی که مانع برگزاری جماعت است چیرگی یابد همین عذر برای ترک آشکار نمازهای جماعت بسنده است. هرگاه هم چیره یافته‌ای که عقیده‌ای نادرست دارد نماز جماعت را بر پا کند در نماز از او پیروی می‌شود، گرچه پیروی از او در هر بدعتی که گذارده است نشاید.

← وکان کما قاله عمه ... ابوطالب ابیض ذاغرر

به الله ارسل صوب الغما ... م وهذا العیان وذاك الخبر

این ابیات را بنگرید در: ابونعیم، دلائل النبوه، ج ۱۸۵؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۲۲، ص ۶۶ ـ م.

۱. «ان یکن شاعر یحسن فقد احسنت».

این متن را ابونعیم اصفهانی با تفاوتی اندک نقل کرده و در آن به جای «یکن» عبارت «یک» آورده است. بنگرید به: ابونعیم اصفهانی، دلائل النبوه، ص ۱۸۵، ش ۲۳۸ ـ م.

باب دهم

مسئولیت حج

ولایت بر حج بر دو گونه است: نخست آن که به روانه کردن حاجیان مربوط باشد و دوم آن که به برگزاری اصل مراسم حج برمی‌گردد.

فصل [: مسئولیت روانه‌کردن حاجیان]

ولایت بر روانه کردن حاجیان ولایت سیاست و رهبری و تدبیر است و شروط لازم در کسی که بدین ولایت گمارده می‌شود آن است که فردی فرمانروا، برخوردار از تدبیر و دلیری، و بهره‌مند از ابهت ظاهر و توان هدایتگری باشد.

اما وظایفی که به موجب این ولایت بر دوش این گماشته قرار می‌گیرد شامل ده مورد است:

نخست: گردآوردن مردم، خواه در راهی شدن و خواه در توقف کردن، تا از هم نپراکنند و بر آنان بیم گم‌کردن راه و فریب خوردن نباشد.

دوم: نظم و ترتیب بخشیدن به آن‌ها در جریان حرکت و در هنگام بازگشودن، بدین طریق که برای هر طایفه مشخص کند مرکب جلودارشان کدام است تا چون آن روانه شود ردیف خود را بدانند و چون توقف کند جای ویژه آن را به یاد سپارند و بدین‌سان نه با یکدیگر نزاع کنند و نه جلودار خود را گم کنند.

سوم: این که در پیش بردن کاروانیان با آن‌ها مدارا کند تا نه آن که ضعیف‌تر است فرو ماند

و نه آن که فرومانده است گم شود. از پیامبر خدا ﷺ روایت شده است که فرمود:
«ضعیف‌تر امیر همراهان است»[1].

یعنی آن که مرکبش ضعیف‌تر است بر کاروانیان است که همپای او پیش روند.

چهارم: این که ایشان را از شناخته شده‌ترین راه‌ها ببرد و از خرم‌ترین سرزمین‌ها بگذراند و از گذرکردن از سرزمین‌های خشک یا سنگلاخ و دشوار بپرهیزد.

پنجم: این که چون ذخیرهٔ آب کاروانیان به پایان رسد برای آنان آب جست‌وجو کند و چون چراگاه برای چرای مرکب‌هایشان اندک باشد به جست و جوی چراگاه بپردازد.

ششم: این که چون بار نهند، آنان را نگاهبانی دهد و چون باربندند از ایشان مراقبت کند تا نه تبهکاری آنان را برباید و نه دزدی در آنان طمع بندد.

هفتم: این که اگر کسی بخواهد مانع راهشان شود او را دور کند و اگر کسی بخواهد راه حج بر ایشان ببندد او را از ایشان براند، چه به جنگ اگر که در توانش باشد، و چه به بخشش آنچه حاجیان برای دفع این مانع در اختیارش گذارند. البته، او حق ندارد کسانی از کاروانیان را که به باج‌دادن تن نمی‌دهند به این کار ناگزیر سازد، مگر آن که او خود داوطلبانه چنین مالی را بذل کند و بدون اجبار بدین خواست پاسخ دهد؛ چه، دادن مال به هدف گشودن راه حج و توانا ساختن خویش بر انجام حج واجب نیست.

هشتم: این که میان کسانی از کاروانیان که کشمکشی دارند صلح و دوستی ایجاد کند و میان کسانی که درگیر نزاع هستند به میانجیگری بپردازد، هر چند حق ندارد میان آنان داوری و صدور حکم کند مگر آن که چنین حقی به او تفویض شده باشد. در چنین صورتی شرط است که از ویژگی‌ها و صلاحیت‌های لازم برای تصدی سمت قضا برخوردار باشد، چنان که تنها در این صورت می‌تواند میان طرف‌های نزاع حکم صادر کند. اگر با این وصف کاروانیان به شهری درآیند که در آن قاضی‌ای نیز هست، هم برای این متولی حج جایز است که به کار قضاوت میان راهیان بپردازد و هم برای قاضی آن شهر. بر این پایه، هر یک از آنان که حکمی صادر کنند نافذ است اما چنانچه میان حاجیان و مردم آن شهر نزاعی روی دهد تنها قاضی همان شهر حق قضاوت دارد.

نهم: این که هر یک از کاروانیان را که لغزشی دارد به راه آورد و هر یک را که به خیانتی

---

۱. «الضعیف امیر الرفقه». ماوردی این حدیث را در باب چهارم با عبارت «المضعف امر الرفقه» آورده است. این عبارت را تنها در عون المعبود (ج ۷، ص ۳۰۳) یافتم ـ م.

دست یازد ادب کند، هر چند نباید این تعزیر را به پایهٔ حد برساند، مگر آن که بـه او اجـازهٔ چنین کاری داده شده باشد. در این صورت چنانچه از مجتهدان باشد حق دارد کیفرهایی را که حد هستند اجرا کند. اگر با این وصف به شهری درآید که در آن کسی دیگر عهده‌دار اجـرای حدود است باید در وضعیت نگریست: چنانچه جرمی که مجرم انجام داده قبل از ورود به آن شهر باشد متولی حج به اجرای کیفر حد این جرم سزاوارتر است تـا کـارگزار آن شـهر، ولی چنانچه این جرم در همان شهر صورت پذیرفته باشد کارگزار شهر در مقایسه با متولی حج در اجرای این حد سزامندتر است.

دهم : این که وقت را فراخ تنظیم کند تا بیم از دست رفـتن وقت نـباشد و تـنگی زمـان کاروانیان را به شتاب در حرکت ناگزیر نسازد.

چون کاروان به میقات رسد متولی حج همراهان را بـرای احـرام و انـجام مسـتحبات آن مهلت دهد. پس از آن اگر هنوز [تا هنگام حضور در عرفات] وقت فراخ باشد همراهان را به مکه برد تا با دیگر کسانی که در مکه هستند راهی موقف شوند و اگر وقت تنگ باشد از بیم آن که مباد وقت درک موقف از کف برود و در نتیجه حج نیز از دست رود، آنان را مستقیم به جای مکه به عرفات برد؛ چه، هنگام وقوف در عرفات از ظهر شرعی روز عرفه تا طـلوع سـپیده صادق در روز عید قربان است و هر کس حتی در پاره‌ای از این وقت، خواه شب و خواه روز، وقوف در عرفات را درک کند حج را درک کرده است. اما اگر وقوف در این سرزمین را درک نکند تا هنگامی که سپیدهٔ روز عید قربان بدمد حج را از کف داده است و می‌بایست باقیماندهٔ اعمال را انجام دهد و به کفارهٔ وقوفِ از کف رفته قربانی‌ای کند و چنانچه امکانش هست در سال دیگر و اگر امکانش نیست در سال پسین این حج را قضا کند. در هر حال، نه با از کف رفتن وقوف در عرفات، حج به عمره بدل می‌شود و نه شخص می‌تـوانـد پس از تـباه شـدن حجش به چیزی جز آنچه موجب خروج از احرام حج است از احرام خارج شود. اما ابوحنیفه گفته است: در چنین صورتی شخص به آنچه موجب خروج از احرام عمره است مُحل می‌شود. ابویوسف نیز گفته است: با از کف رفتن وقوف در عرفات احرام شخص به احرام عـمره بـدل می‌گردد.

هنگامی که حاجیان به مکه رسند هر کدام از آنان که قصد بازگشت نداشته باشند ولایت متولی حج از او برداشته می‌شود و او دیگر هیچ سلطه‌ای بر وی ندارد. اما هر کس که قـصد بازگشت داشته باشد همچنان زیر ولایت آن متولی است و باید به فرمان او گردن نهد.

چون مردم حج خویش به پایان رسانند متولی آنان را بدان اندازه که متعارف است برای انجام آنچه می‌خواهند، فرصت می‌دهد. او حق ندارد آنان را برای بازگشتن زیر فشار گذارد و در نتیجه بدیشان ضرر رساند.

هنگامی که کاروانیان را باز می‌گرداند بایسته است آنان را به منظور زیارت قبر پیامبر خدا ﷺ از راه مدینه باز گرداند تا آن‌ها حج خانه خدا و زیارت مرقد پیامبر خدا ﷺ را با هم انجام دهند و از این رهگذر حرمت پیامبر ﷺ را پاس بدارند و حق فرمانبری او گزارند؛ چه، این کار هر چند از واجبات حج نیست، ولی از امور مستحب شرع و از عادت‌های پسندیده حاجیان است. نافع از ابن عمر روایت کرده که پیامبر خدا ﷺ فرموده است:

«هر کس قبر مرا زیارت کند شفاعت من برای او واجب می‌شود»[1].

عتبی نیز روایت کرده و گفته است: در کنار قبر پیامبر خدا ﷺ بودم که عربی بیابانگرد بدان جا آمد، رو به قبر پیامبر ﷺ کرد و سلامی نکو داد و آنگاه گفت: ای پیامبر خدا، من دیده‌ام که خداوند ـ تعالی ـ می‌فرماید: «اگر آنان چون به خویش ستم روا داشتند نزد تو می‌آمدند و از خداوند آمرزش می‌طلبیدند و پیامبر هم برایشان آمرزش می‌طلبید خداوند را توبه‌پذیر و مهربان می‌یافتند»[2]. اینک من نزد تو آمده‌ام، در حالی که از گناه خویش توبه کرده‌ام و تو را در پیشگاه پروردگار خود شفیع گرفته‌ام.

سپس گریست و ابیاتی بدین مضمون بر زبان آورد:

ای برترین کسی که استخوان‌هایش به خاک سپرده شده است و از عطر خوش آن، خاک این سرزمین خوشبو شده است:

جانم فدای قبری باد که تو در آن آرمیده‌ای واکنون جایگاه پاکی، گشاده دستی و بزرگواری است.[3]

---

۱. «من زار قبری وجبت له شفاعتی».
این متن را بنگرید در: بیهقی، شعب الایمان، ج ۳، ص ۴۸۹، ش ۴۱۵۴ و ص ۴۹۰، ش ۴۱۵۹؛ حکیم ترمذی، نوادر الاصول، ج ۲، ص ۶۷. همچنین با تفاوت‌هایی اندک در: بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۵، ص ۲۴۵، ش ۱۰۰۵۳؛ طیالسی، مسند الطیالسی، ص ۱۲، ش ۶۵؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۱۰، ص ۲۴۳، ش ۱۱۹ (با عبارت «وجبت له الجنة»)؛ مناوی، فیض القدیر ج ۶، ص ۱۴۰؛ ابن حجر، تلخیص الحبیر، ج ۱۳، ص ۲۶۷؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۵، ص ۱۷۹؛ ابن ملقن، خلاصة البدر المنیر، ج ۲، ص ۲۷، ش ۱۳۵۳ ـ م.

۲. نساء / ۴۶.

۳. دو بیت است از بحر عروضی بسیط:

یا خیر من دفنت بالقاع اعظمه   فطاب من طیبهن القاع والاکم

←

سپس بر مرکب خویش نشست و راه خود گرفت.

عتبی گوید: پس لختی به خواب فرو رفتم. پیامبر خداﷺ را به خواب دیدم که به من فرمود: ای عتبی، خود را بدان عرب برسان و به او بگو خدای ـ سبحانه ـ او را آمرزیده است.

به هر روی، متولی حاجیان در راه بازگشت، همان وظایفی را در برابر آنان دارد که در راهِ رفتن داشته است، تا زمانی که آن‌ها را به همان شهری که از آن سفر کرده‌اند بازگرداند.

با بازگشت کاروانیان، ولایت این متولی بر آنان پایان می‌پذیرد.

فصل [: برگزاری حج]

اگر ولایت بر برگزاری حج به کسی سپرده شود آن کس در حج، در حکم امام جماعت در نماز جماعت است و از این روی ولایت بر برگزاری حج افزون بر شروط و صلاحیت‌های لازم در امام جماعت بدان نیز مشروط است که شخص از مناسک و احکام حج آگاه باشد و میقات‌ها و ایام حج را به نیکی بداند.

مدت ولایت یا به دیگر سخن دورهٔ مسئولیت این متولی هفت روز است که از نماز ظهر روز هفتم ذی‌الحجه آغاز می‌شود و تا «یوم الحلاق» یعنی روز کوچیدن دوم حاجیان در سیزدهم ذی‌الحجه ادامه دارد و متولی برگزاری حج پیش و پس از این هفت روز هیچ ولایتی ندارد و در شمار رعیت است.

اگر شخص ولایتی مطلق بر برگزاری حج داده شده باشد حق دارد تا زمانی که از این کار بازداشته نشده است هر سال به برگزاری حج اقدام کند. اما چنانچه برای سالی مشخص به او فرمان داده شده باشد حق تجاوز از آن ندارد مگر این که ولایتی جدید به او سپرده شود.

آنچه در قلمرو مسئولیت او می‌گنجد و رسیدگی وی به همان‌ها محدود می‌شود شامل پنج مورد است که بر آن اتفاق‌نظر دارند و دربارهٔ یک مورد نیز اختلاف است.

مورد نخست این که مردم را به وقت احرام و زمان روانه شدن به مواقف آگاه سازد و توجه دهد تا از او پیروی و به کردار او اقتدا کنند.

مورد دوم این که آنان را به همان شیوه که تثبیت شده است برای انجام مناسک سامان دهد؛ چراً که دیگران در انجام مناسک از او پیروی می‌کنند و از این روی، وی حق ندارد آنچه را

→
نفسی الفداء لقبر انت ساکنه　　　فیه العفاف وفیه الجود والکرم
ابیات را بنگرید در: بیهقی، شعب الایمان، ج ۳، ص ۴۹۶، ش ۴۱۷۸ ـ م.

باید دیرتر انجام گیرد جلو اندازد و آنچه را جلوتر انجام می‌پذیرد به تأخیر افکند، چه این ترتیب ترتیبی لازم و واجب باشد و چه ترتیبی مستحب.

مورد سوم این که با وقوف در مواقف در زمان صحیح و کوچیدن از آن‌ها در هنگام بایسته، زمان وقوف و افاضه را عملاً مشخص کند، آن سان که اندازهٔ افعال نماز مأمومین با آنچه امام انجام می‌دهد مشخص می‌شود.

مورد چهارم این که مردم در اعمالی که او به عنوان اعمال مقرر در شرع برای مناسک حج انجام می‌دهد از او پیروی کنند و بر دعایی که در این سرزمین می‌کند آمین گویند تا پیروی عملی خود از او را با پیروی گفتاری نیز همراه سازند و اجتماع آنان در دعا بیشتر موجب گشایش درهای اجابت شود.

مورد پنجم این که در نمازهایی که در این ایام، خطبهٔ ویژهٔ حج در آن‌ها تشریع شده است و حاجیان در ادای آن‌ها همه گرد می‌آیند آنان را امامت کند. این نمازها و خطبه‌ها چهار مورد را در بر می‌گیرد:

خطبهٔ نخست در اولین نمازی است که وی پس از احرام بستن با شروع اعمال مستحب به جای می‌آورد، هر چند اگر احرام خود را به تأخیر افکنده باشد برای او مجزی است که در مکه و در روز هفتم ذی‌الحجه نماز حاجیان را امامت کند و پس از آن خطبه‌ای بخواند. این نخستین خطبه از خطبه‌های چهارگانهٔ حج است که امام اگر احرام داشته باشد آن را با «لبیک» گفتن و اگر هنوز احرام نداشته باشد با «الله اکبر» آغاز می‌کند. آن گاه مردم را از این می‌آگاهاند که روز بعد، روز حرکت آنان به منی است تا در آن روز بدان سوی روانه شوند. این روز همان هشتم ذی‌الحجه است. متولی حج در آن روز در منی و در منطقهٔ خیف که اقامتگاه بنی کنانه و همان جایی است که پیامبر خدا ﷺ در آن بارگشود فرود می‌آید و شب را در آن سپری می‌کند و فردای آن روز یعنی نهم ذی‌الحجه همراه با طلوع خورشید در اقتدا به سیرهٔ پیامبر خدا ﷺ مردم را از طریق ضب روانهٔ عرفات می‌کند و از طریق «مأزمین» باز می‌گردد ـ و باید که راه بازگشت او جز راه رفتن باشد ـ و چون در آستانهٔ عرفات قرار گیرد، در «بطن عرفه» فرود می‌آید و تا هنگام ظهر شرعی در آن جا می‌ماند و سپس از آن جا روانهٔ مسجد ابراهیم می‌شود که در وادی عرفه است.

خطبهٔ دوم از خطبه‌های حج را در همین جا و به سان خطبه‌های جمعه پیش از نماز می‌خواند؛ چه، در همهٔ نمازها خطبه پس از نماز است مگر در دو مورد یعنی جمعه و عرفه.

متولی حج در این خطبه مردم را به ارکان و مناسک حج و همچنین به محرمات حج توجه می‌دهد و پس از ایراد خطبه، نماز ظهر و عصر مردم را امامت می‌کند ـ و البته در این جا با اقتدا به پیامبر خدا صلی الله علیه و آله که نماز ظهر و عصر را با هم و به صورت شکسته خواند، ظهر و عصر با هم و در وقت ظهر و نیز به صورت شکسته می‌خواند. آن گاه پس از این دو نماز روانه عرفات می‌شود. این همان موقف واجب و رکن است که پیامبر صلی الله علیه و آله دربارهٔ آن فرمود:

«حج همان عرفات است؛ هر کس عرفات را درک کند حج را درک کرده است و هر کس عرفات را از کف بدهد حج را از کف داده است»[1].

حد عرفات عبارت است از ماورای وادی عرفه که مسجد در آن قرار دارد ـ و این مسجد و نیز وادی هیچ کدام جزو عرفات نیستند ـ تا کوه‌هایی که سرتاسر در سمت مقابل قرار دارد.

به جای آورندهٔ حج در کنار سه کوه نتعه، نتیعه و تائب وقوف می‌کند؛ چه، پیامبر خدا صلی الله علیه و آله بر یکی از بلندی‌های تائب ایستاد و شکم مرکب خود را رو به محراب قرار داد. این بهترین موقفی است که شایسته است امام در آن بایستد.

البته او و هر یک از دیگر مردم در هر جای عرفه که بایستند مجزی است. بهتر است امام در حالی که بر مرکب سوار است وقوف کند تا مردم نیز در این کار به او اقتدا کنند.

حج گزار پس از غروب خورشید روانه مزدلفه می‌شود. او نماز مغرب را به تأخیر می‌اندازد تا همراه با نماز عشا در مزدلفه بخواند. در آن جا هر دو نماز را برای مردم امامت می‌کند و سپس شب را در مزدلفه می‌ماند، جایی که از «مأزمین» می‌کوچد ـ و مأزمین جزو عرفات نیست ـ تا به «قرن محسّر» برسد ـ و قرن محسر نیز جزو عرفات نیست. مردم ریگ‌های رمی جمرات را، و هر کدام به اندازهٔ بند انگشت، از آن جا بر می‌دارند.

متولی حج پس از طلوع فجر از مزدلفه روانه می‌شود، هر چند اگر پس از نیمه شب نیز آن جا را ترک گوید مجزی است؛ چرا که وقوف در مزدلفه رکن نیست و چنانچه شخص آن را

---

۱ . «الحج عرفة فمن ادرك عرفة فقد ادرك الحج و من فاته عرفة فقد فاته الحج».
این متنی است که ماوردی نقل کرده است. اما چنان که به نظر می‌رسد گویا این متن تلفیقی از دو روایت باشد. جمله آغازین حدیث، حدیثی مشهور است که در منابع متعدد آمده و جمله دوم نیز به طور مستقل در منابعی دیگر روایت شده است. ابن حجر بر این عقیده است که جمله آغازین حدیثی است که صاحبان سنن و همچنین ابن حبان، حاکم، دارقطنی و بیهقی آن را به روایت عبدالرحمن بن یعمر نقل کرده‌اند و جمله دوم نیز حدیث دیگری است که دارقطنی آن را از طریق محمد بن عبدالرحمن بن ابی‌لیلی از عطاء، از ابن عباس مرفوعاً نقل کرده است. بنگرید به: ابن حجر، تلخیص الحبیر، ج ۲، ص ۲۹۰. در باره اشتهار جمله نخست یعنی عبارت «الحج عرفة فمن ادرك عرفة فقد ادرك الحج» نیز بنگرید به: ابن حجر، منبع یاد شده، ج ۲، ص ۲۵۵؛ ابن ملقن، خلاصة البدر المنیر، ج ۲، ص ۱۶، ش ۱۳۰۸ ـ م.

ترک گوید این کار را با کفارهٔ یک قربانی جبران می‌کند. اما ابوحنیفه این وقوف را از ارکان حج دانسته است.

سپس از آن جا راهی مشعر الحرام می‌شود. در آن جا در وادی قزح وقوف می‌کند و دعا می‌خواند، هر چند این وقوف واجب نیست. آن‌گاه روانه منی می‌شود. در منی افکندن هفت سنگ به سوی جمره عقبه را پیش از ظهر شرعی به انجام می‌رساند و پس از آن کسانی که با خود قربانی‌ای به همراه آورده‌اند آن را ذبح یا نحر می‌کنند. حج‌گزار سپس موی سر را می‌تراشد یا تقصیر می‌کند. او مخیّر است هر یک از این دو کار را انجام دهد، گرچه تراشیدن سر فضیلت بیشتری دارد.

پس از این مراسم، رو نه مکه می‌شود و در آن شهر طواف افاضه را که واجب است به جای می‌آورد و چنانچه پیش ز رفتن به عرفات سعی صفا و مروه انجام نداده باشد این سعی را انجام می‌دهد. اگر هم سعی را پیش از وقوف عرفات انجام داده باشد همان سعی کافی است، هر چند طوافی که پیش از وقوف انجام یافته باشد مجزی نیست.

آن گاه به منی باز می‌گردد و نماز ظهر را به جماعت برگزار می‌کند و این نماز را امامت می‌کند.

خطبهٔ سوم را متولی حج پس از این نماز ایراد می‌کند. او در این خطبه آنچه را از احکام و مناسک حج مانده است و همچنین احرام گشودن اول و دوم و نیز محرماتی را که با هر یک از این احرام گشودن‌ها بر ایشان حلال می‌شود بدانان یادآور می‌گردد و آن گاه اگر از دانش دینی برخوردار باشد از مردم می‌پرسد که آیا کسی پرسشی دارد یا نه و اگر هم از این دانش بهره‌مند نباشد چنین پرسشی را مطرح نمی‌کند.

پس شب را در منی می‌ماند و روز بعد ـ یعنی روز یازدهم که روز کوچیدن است ـ پس از ظهر شرعی رمی جمره‌های سه گانه را با بیست و یک سنگ انجام می‌دهد و به هر کدام هفت سنگ می‌زند.

سپس برای شب دوم در منی می‌ماند و در فردای آن که روز کوچیدن است، جمره‌های سه‌گانه را رمی می‌کند و بعد از ظهر خطبه می‌خواند.

خطبهٔ چهارم همین خطبه است که آخرین خطبهٔ تشریع شده در حج است و امام در آن به مردم یادآور می‌شود که در حج دو کوچیدن دارند و خداوند آنان را میان این دو مخیّر داشته است، جایی که می‌فرماید:

«خدا را در روزهایی شمارده یاد کنید؛ پس هر که شتاب کند و به دو روز بسنده دارد بر او گناهی نیست و هر کس هم به تأخیر افکند، آن را که پرهیزگار باشد گناهی نیست»[۱].

همچنین، در این خطبه آنان را از این آگاه می‌سازد که هر کس پیش از غروب این روز از منی بکوچد ماندن شب هنگام در این سرزمین و رمی جمرات در روز بعد، از او برداشته می‌شود و هر کس تا غروب خورشید بماند بر او لازم می‌شود شب را نیز در همان جا بیتوته کند و روز بعد رمی جمرات را به جای آورد.

این امام به اقتضای ولایت و مسئولیتی که دارد نمی‌تواند در نخستین روز کوچیدن از منی این سرزمین را ترک گوید، بلکه باید آن روز را بماند تا شب نیز بیتوته کند و روز بعد یعنی یوم الحلاق یا همان روز سیزدهم پس از رمی جمرات سه گانه، منی را ترک گوید؛ چه، دیگر مردمان از او تبعیت می‌کنند و از همین روی تنها حق دارد پس از کامل کردن مناسک، منی را ترک کند.

پس از کامل شدن کوچ دوم حاجیان از منی، ولایت متولی حج نیز به پایان می‌رسد و او آنچه را که به موجب این مسئولیت برگردنش بوده به انجام رسانده است.

این‌ها موارد پنجگانه‌ای بود که در قلمرو مسئولیت و ولایت برگزار کنندهٔ حج جای می‌گیرد و دربارهٔ آن اتفاق نظر است.

اما مورد ششم که درباره‌اش اختلاف نظر وجود دارد خود شامل سه چیز است:

نخست: اگر کسی از حاجیان جرمی انجام دهد که موجب تعزیر یا موجب حد است چنانچه آن کار به حج مربوط نباشد متولی حج نه حق اجرای تعزیر دارد و نه حق اجرای حد، ولی چنانچه آن جرم به حج مربوط باشد او حق دارد به هدف بازداشتن به تعزیر اقدام کند. اما دربارهٔ اجرای حد بر مجرم در چنین وضعیتی دو احتمال وجود دارد: یکی آن که متولی حج اجرای حد نیز می‌کند؛ زیرا این از احکام حج است؛ و دیگری آن که اجرای حد نمی‌کند؛ زیرا این کار از قلمرو اعمال حج بیرون است.

دوم : برای متولی حج جایز نیست در نزاع‌هایی که میان حاجیان و در غیر احکام حج پیش آید قضاوت کند. اما در این باره که آیا در نزاع‌هایی که به احکام حج مربوط می‌شود از این قبیل که مرد و زن در وجوب کفارهٔ ناشی از همبستری و نیز هزینهٔ انجام حج قضا نزاع

---

۱. بقره / ۲۰۳.

داشته باشند او حق قضاوت دارد یا نه، دو وجه است: یکی آن که متولی حج در چنین مواردی قضاوت می‌کند؛ و دیگری آن که در چنین مواردی قضاوت نمی‌کند.

سوم: چنانچه کسی از حاجیان کاری انجام دهد که موجب کفاره است متولی حج حق دارد او را از وجوب کفاره آگاه سازد و به پرداخت آن فرمان دهد. اما آیا می‌تواند او را بدین کار الزام کند و به عنواز مدعی خواهان پرداخت آن از سوی او شود یا نه؟ در این باره همان گونه که در مسألهٔ اجرای حدود گذشت دو احتمال وجود دارد.

برای متولی حج چنانچه خود فقیه باشد جایز است به استفتای هر که از او فتوا بخواهد پاسخ دهد، گرچه برای او جایز نیست که حکمی صادر کند، یا کسی را بر انجام کاری که جایز است محکوم کند مگر در مورد کاری که می‌ترسد فرد نادان دیگری از آن سرمشق گیرد، چنان که عمر بر طلحة بن عبدالله در این باره که چرا در حج جامهٔ رنگین بر تن کرده است خرده گرفت و گفت: بیم آن دارم که نادانی از تو سرمشق گیرد.

متولی برگزاری حج حق ندارد مردم را به انجام مناسک بر پایهٔ مذهبی که خود دارد وادار سازد.

چنانچه متولی حج در حالی که حج را برای مردم برگزار کند که خود احرام نپوشیده، این کار مکروه است ولی حجی که با او انجام شده صحیح است. این بر خلاف نماز است که صحیح نیست امام در حالی که خود نماز نمی‌خواند نماز دیگران را امامت کند.

اگر مردم در حج بخواهند بر امام خویش پیشی گیرند یا از او عقب افتند این کار جایز است، هر چند مخالفت با کسی که قاعدتاً باید از او پیروی کرد مکروه است. اما اگر نمازگزارانی بخواهند در نماز با امام چنین مخالفتی کنند نمازشان باطل می‌شود؛ چرا که نماز مأموم به نماز امام وابسته است، در حالی که در حج، اعمال امام و اعمال مردم از همدیگر جداست.

باب یازدهم

ولایت بر زکات

در اصطلاح دینی، صدقه همان زکات و زکات نیز همان صدقه است، دو نام متفاوت برای یک حقیقت. مسلمان، در مال خود، تکلیفی جز زکات ندارد. پیامبر خدا ﷺ فرمود: «در اموال حقی جز زکات نیست»[1].

---

۱ . «لیس فی المال حق سوی الزکاة». حدیثی است نبوی که تنها آن را در یک منبع از منابع حدیثی یافتم. بنگرید به: ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۵۷۰، ش ۱۷۸۹. این حدیث مطابق دیدگاه شافعیه است که تنها حق واجب در اموال را زکات می‌دانند. ابن حجر درباره این حدیث چنین آورده است:

«بیهقی گوید: هم مسلکان ما در تعلیقه‌های خود جدای از دیگران حدیث «لیس فی المال حق سوی الزکاة» را آورده‌اند و من برای آن سندی به یاد ندارم.

اما این حدیث را ابن ماجه به روایت فاطمه بنت قیس نقل کرده است.»

بنگرید به: ابن حجر، تلخیص الحبیر، ج ۲، ص ۱۴۹. همچنین توضیح دیگر او را نیز بنگرید در: همین منبع، ج ۲، ص ۱۶۰. استناد بدین حدیث و نیز نقل آن در منابع متاخر و یا علاج تعارض آن را با حدیثی دیگر که در همین باب وجود دارد بنگرید در: نووی، شرح النووی، ج ۱، ص ۱۶۹ و ج ۷، ص ۷۱؛ سیوطی، شرح سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۱۲۸؛ همو، تدریب الراوی، ج ۱، ص ۲۶۶؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۵، ص ۳۷۵؛ ابن قدامه، المغنی، ج ۲، ص ۲۳۹ و ج ۵، ص ۱۲۸؛ ابن ملقن، خلاصة البدر المنیر، ج ۱، ص ۲۹۵؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۱، ص ۳۶۴.

اما در برابر این حدیث، حدیث دیگری وجود دارد که می‌گوید: «ان فی المال لحقا سوی الزکاة» این حدیث نیز در منابع متعددی آمده یا شرح شده و یا مورد استفاده قرار گرفته است. برای نمونه بنگرید به: ترمذی، سنن الترمذی، ج ۳، ص ۴۸، ش ۶۵۹؛ دارمی، سنن الدارمی، ج ۱، ص ۴۷۱؛ ابن منصور، سنن سعید بن منصور، ج ۵، ص ۱۰۰، بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۴، ص ۴۸؛ دارقطنی، سنن الدارقطنی، ج ۲، ص ۱۰۷ و ۱۲۵؛ ابن ابی‌شیبه، مصنف ابن ابی‌شیبه، ج ۲، ص ۳۸۴ و ۴۱۲؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۲۴، ص ۴۰۳؛ دیلمی، الفردوس، ج ۳، ص ۱۳۹؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۳، ص ۲۶۹؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۴، ص ۲۱۱ و ۲۱۲؛ زرقانی، شرح الزرقانی، ج ۲، ص ۱۵۰؛

←

زکات در اموالی واجب است که در معرض رشد و افزایش قرار دارند، یا به خودی خود و یا از رهگذر انجام کاری بر آن‌ها. هدف از وجوب زکات نیز پاک شدن اعطاکنندگان و یاری‌رساندن به دریافت کنندگان است.

اموالی که زکات در آن‌ها واجب می‌شود دو دسته را در بر می‌گیرد: پیدا و پنهان.

مقصود از اموال پیدا چیزهایی چون کشت و زرع، میوه و چهارپایان است که امکان پنهان کردنش وجود ندارد.

مقصود از اموال پنهان نیز چیزهایی چون طلا، نقره و درآمد حاصل از دادوستد است که امکان مخفی کردنش هست.

متولی زکات در مورد زکات اموال پنهان مسئولیتی ندارد و خود صاحبان این اموال در محاسبه و پرداخت آن سزاوارتر از متولی هستند، مگر آن که داوطلبانه این زکات را به او تقدیم کنند. در چنین صورتی متولی، زکات را می‌پذیرد و در توزیع آن به ایشان کمک می‌کند.

ولایت و مسئولیت متولی زکات تنها در مورد زکات اموالِ پیدایی است که صاحبان آن موظفند آن را به متولی بپردازند. دربارهٔ ماهیت این دستور، مشروط به آن که این کارگزار عادل باشد، دو دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه نخست آن است که این دستور به وجوب تفسیر می‌شود و صاحبان آن اموال حق ندارند رأساً به پرداخت و توزیع زکات اقدام کنند و اگر هم خود این کار را انجام دهند مجزی نیست.

دیدگاه دوم آن است که این دستور از باب اظهار فرمانبری به استحباب تفسیر می‌شود و اگر صاحبان آن اموال خود مستقیماً زکات مال خویش را به مستحقان پرداخت کنند این کار مجزی است.

بر پایه هر یک از این دو دیدگاه، چنانچه صاحبان آن اموال از پرداخت زکات خودداری ورزند، متولی زکات حق دارد بر سر آن با ایشان بجنگد، چنان که ابوبکر صدیق با کسانی که از پرداخت زکات خودداری می‌ورزیدند جنگید؛ زیرا اگر اولوا الامر عادل باشند و اینان از فرمانشان سرپیچی کنند عنوان سرکش و یاغی را می‌یابند. اما ابوحنیفه جنگ با این گونه کسان را در صورتی که بپذیرند خود زکات را به مستحقان برسانند، ممنوع دانسته است.

← مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۳، ص ۲۶۲ و ۲۶۳؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۲، ص ۴۷۲ و ۴۷۳ و ج ۵، ص ۳۷۵؛ ابن حزم، المحلی، ج ۶، ص ۱۵۸؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۹، ص ۳۶ ـ م.

ویژگی‌های کسی که ولایت بر زکات را به او می‌سپارند عبارت است از آن که آزاد، مسلمان و عادل باشد و در صورتی که از کارگزاران مفوَّض است افزون بر این‌ها، احکام زکات را نیز بداند. اما اگر تنها کارگزاری اجرایی است و امام او را گمارده است تا مبلغی مشخص را گردآورد، جایز است که به احکام زکات آگاه نباشد.

جایز است کسی که خود از «ذوی القربی» است و به همین سبب زکات نیز بر او حرام است، عهده‌دار این سمت شود، هر چند در این صورت رزق خویش را از سهم منابع عمومی مسلمانان بر خواهد داشت.

کسی که به کار زکات گمارده شده ممکن است دارای یکی از این سه حالت باشد:

حالت نخست آن که بر گردآوری و نیز توزیع زکات گمارده شده باشد. در این صورت، چنان که شرح خواهیم داد، وی حق دارد هر دو کار را انجام دهد.

حالت دوم آن که تنها برگردآوری گمارده شده و از توزیع زکات نهی شده باشد. در این صورت مسئولیت او به گردآوردن محدود می‌شود و حق ندارد به کار توزیع زکات نیز دست یازد. [اگر هم در این میان تأخیری در توزیع روی دهد] گناه تأخیر برگردن کسی است که هر دو کار به او واگذار شده است، مگر این که مسئولیت توزیع به‌طور مستقل به کسی سپرده شود تا بدون تأخیر این کار را به انجام رساند.

سوم آن که نصب او بدین سمت دارای اطلاق باشد و نه به توزیع زکات دستور داده شده و نه از آن نهی شده باشد. چنین اطلاقی به شمول تفسیر می‌شود و در نتیجه هر دو کار گردآوری و توزیع زکات را در بر می‌گیرد.

بدین سان، کار زکات دو مقولهٔ گردآوری و توزیع را در خود جای می‌دهد و هر یک از این دو مقوله نیز احکامی ویژهٔ خویش دارد. در این باب، به اختصار به هر یک از آن‌ها خواهیم پرداخت.

فصل [: احکام گردآوری زکات]

سخن را با احکام ستاندن زکات آغاز می‌کنیم و می‌گوییم: اموالی که از آن‌ها زکات ستانده می‌شود دربردارندهٔ چهارگونه است:

[زکات چهارپایان]

گونه نخست: مواشی یا چهارپایان که شامل شتر، گاو و گوسفند است و از این روی نام ماشیه را بر این گروه نهاده‌اند که در حال راه رفتن چرا می‌کند.

فصل [: زکات شتر]

شتر دارای چندین نصاب است:

نصاب نخست شتر پنج نفر است و به ازای آن تا حصول نه نفر، یک «جذعه» از جنس میشینه یا یک «ثنیه» از جنس بزینه به عنوان زکات پرداخت می‌شود. «جذعه» بره‌ای است که شش ماه داشته باشد و «ثنیه» بزغاله‌ای است که یک سال تمام داشته باشد.

هنگامی که شمار شتران به ده نفر برسد از این شمار تا چهارده نفر، زکات آن دو گوسفند است.

پانزده تا نوزده نفر شتر، سه گوسفند زکات دارد.

از بیست تا بیست و چهار نفر شتر مقدار زکات آن چهار گوسفند است.

چون شمار شتران به بیست و پنج نفر برسد زکات آن به جای گوسفند به شتر بدل می‌شود و از این تعداد تا سی‌وپنج نفر، مقدار زکات آن یک شتر «بنت مخاض» یعنی شتری است که یک سال کامل داشته باشد و اگر هم بنت مخاض در اختیار نباشد به جای آن می‌توان یک «ابن لبون» مذکر به عنوان زکات پرداخت.

چون شمار شتران به سی و شش نفر برسد از این تعداد تا چهل و پنج، زکات آن یک «بنت لبون» یعنی شتری است ماده که دو سال کامل داشته باشد.

هنگامی که شمار شتران به چهل و شش نفر برسد از این تعداد تا شصت نفر، زکات آن یک «حقه» یعنی شتری است که سه سال داشته باشد و بتوان بر آن سوار شد یا بتواند جفتگیری کند.

چون شمار شتران به شصت و یک نفر برسد از این تعداد تا هفتاد و پنج نفر، زکات آن یک «جذعه» است، یعنی شتری که چهار سال داشته باشد.

چون شمار شتران به هفتاد و شش نفر برسد تا نود نفر، زکات آن دو «بنت لبون» است.

هنگامی که شمار شتران به نود و یک نفر برسد تا صد و بیست نفر، مقدار زکات آن دو «حقه» است. این نصاب‌ها آن‌هایی هستند که دربارهٔشان نصی آمده و اجماع نیز بر آن‌ها وجود دارد.

اما دربارهٔ حکم وضعیتی که شمار شتران از صدو بیست نفر بگذرد، فقیهان اختلاف کرده‌اند: ابوحنیفه گفته است برای شترانی که از این شمار افزون هستند همان نصاب‌های اولیه به طور مستقل ملاک عمل قرار گیرد. مالک گفته است: به این شمارِ افزون بر صد و بیست نفر، هیچ زکات تازه‌ای تعلق نمی‌گیرد تا زمانی که شمار آن‌ها به صد و سی نفر برسد. در این صورت [نصاب جدیدی شکل می‌گیرد و] مقدار زکات آن یک «حقه» و دو «بنت لبون» است. شافعی گفته است: هنگامی که شمار شتران از صدو بیست و یک نفر بگذرد، به ازای هر چهل نفر، یک «بنت لبون» و به ازای هر پنجاه نفر، یک «حقه» زکات تعلق می‌گیرد. بدین ترتیب زکات صدو بیست و یک شتر، سه «بنت لبون»، زکات صد و سی شتر یک «حقه» و دو «بنت لبون»، زکات صد و پنجاه شتر سه «حقه»، زکات صد و شصت شتر چهار «بنت لبون»، زکات صد و هفتاد شتر یک «حقه» و سه «بنت لبون»، زکات صد و هشتاد شتر دو «حقه» و دو «بنت لبون» و زکات صد و نود شتر سه «حقه» و یک «بنت لبون» است. هنگامی هم که شمار شتران به دویست نفر برسد دو مقدار مقرر (فرض) برای زکات وجود دارد، یا چهار «حقه» و یا پنج «بنت لبون» اگر در این وضعیت تنها یکی از این دو نوع شتر یافت شود همان نوع به عنوان زکات ستانده خواهد شد و اگر هر دو نوع در اختیار باشد کارگزار زکات هر کدام را که بهتر باشد خواهد ستاند. این نیز گفته شده که در این صورت «حقه» ستانده خواهد شد؛ چرا که دارای منفعت بیشتر و هزینهٔ کمتری است.

مقدار زکات شتر بر همین قیاس در مقادیر بالاتر نیز جریان می‌یابد و در هر چهل نفر یک «بنت لبون» و در هر پنجاه نفر یک «حقه» زکات است.

فصل [: زکات گاو]

در مورد گاو نخستین نصابش سی رأس است و مقدار زکات مقرر برای این تعداد نیز یک «تبیع»، و آن گوساله‌ای است که شش ماه را کامل کرده و توان دویدن در پی مادر خود را به دست آورده باشد. اگر هم به جای گوسالهٔ نر یک گوسالهٔ ماده در همین سن «تبیعه» پرداخت شود، از پرداخت کننده پذیرفته خواهد شد.

چون شمار گاوها به چهل رأس برسد مقدار زکات متعلق به آن‌ها یک رأس گوسالهٔ مادهٔ یک ساله «مسنه» است و اگر پرداخت کننده به جای آن یک گوسالهٔ نر با همین سن پرداخت کند در صورتی که در میان دیگر گوساله‌ها ماده‌ای با این عمر وجود داشته باشد این گوساله پذیرفته نمی‌شود و در صورتی که در میان آن‌ها گوسالهٔ ماده‌ای وجود نداشته باشد، یک نظریه

آن است که گوسالهٔ نر پذیرفته می‌شود و نظر دیگر نیز آن است که گوسالهٔ نر پذیرفته نمی‌شود.

دربارهٔ زکات گاو در وضعیتی که شمار آن‌ها از چهل رأس گذشته باشد اختلاف نظر شده است: ابوحنیفه در یکی از دو روایتی که از او رسیده گفته است: به ازای هر پنجاه گاو یک و یک چهارم گوسالهٔ مادهٔ یک ساله ستانده می‌شود. شافعی گفته است: پس از چهل رأس، زکات زایدی ستانده نمی‌شود تا هنگامی که شمار آن‌ها به شصت رأس برسد. در این صورت مقدار زکات، دو گوسالهٔ نر شش ماهه است و از آن پس نیز به ازای هر سی رأس، یک گوسالهٔ نر شش ماههٔ دیگر و به ازای هر چهل رأس، یک گوسالهٔ مادهٔ یک ساله به عنوان زکات اخذ می‌شود. بدین ترتیب در هفتاد رأس گاو، یک گوسالهٔ مادهٔ یک ساله و یک گوسالهٔ نر شش ماهه است، در هشتاد رأس دو گوسالهٔ مادهٔ یک ساله، در نود رأس سه گوساله نر شش ماهه، در صد رأس دو گوسالهٔ نر شش ماهه و یک گوسالهٔ ماده یک سالهٔ، در صد و ده رأس دو گوسالهٔ یک سالهٔ ماده [و یک گوسالهٔ نر شش ماهه] و سرانجام در صد و بیست رأس گاو، همانند وضعیتی که در مورد دویست نفر شتر وجود داشت، یکی از دو نصاب، مقدار شرعی زکات خواهد بود: یا چهار گوسالهٔ نر شش ماهه و یا سه گوسالهٔ مادهٔ یک ساله. برخی هم گفته‌اند: در این صورت کارگزار زکات هر نوع را که یافت به عنوان زکات می‌ستاند و بر این پایه، اگر هر دو نوع وجود داشته باشد آن را که بهتر است اخذ می‌کند. برخی دیگر نیز گفته‌اند: تنها گوسالهٔ یک سالهٔ ماده می‌ستاند.

در دیگر مقادیر افزون‌تر نیز بر همین قیاس، به ازای هر سی رأس گاو، یک گوسالهٔ نر شش ماهه و به ازای هر چهل رأس یک گوسالهٔ مادهٔ یک ساله مقدار مقرر برای زکات است.

فصل [: زکات گوسفند]

نخستین نصاب زکات گوسفند، چهل رأس و مقدار زکات آن نیز تا رسیدن به صد و بیست رأس، یک برهٔ شش ماهه یا بزغالهٔ یک ساله است، مگر این که همهٔ بره‌ها و بزغاله‌ها کوچک و دارای سنی کمتر از شش ماه و یک سال باشند. بنابر مذهب شافعی، یک بره یا بزغالهٔ کوچک و دارای سن کمتر نیز پذیرفته می‌شود. اما مالک گفته است تنها بره‌ای شش ماهه یا بزغاله‌ای یک ساله پذیرفته می‌شود.

چون شمار گوسفندان به صد و بیست و یک رأس برسد، تا سیصد رأس، زکات آن دو گوسفند است، هنگامی که شمار آن‌ها به دویست و یک رأس برسد، تا چهار صد رأس، زکات آن‌ها سه گوسفند است و سرانجام چون شمار آن‌ها به چهارصد رأس برسد، زکات آن‌ها

چهارگوسفند است و از آن پس نیز در هر صدتایی که افزون بر چهارصد تحقق یابد یک گوسفند به عنوان زکات واجب شود.

[در این مسأله‌ها] میشینه به بزینه، گاومیش به گاو و شتر غیرعربی ملحق دانسته می‌شود؛ زیرا هر کدام از این‌ها انواعی از جنس واحد هستند ـ اما شتر به گاو و گاو به گوسفند ملحق نمی‌شود؛ چرا که این‌ها جنس‌هایی متفاوت هستند.

هر چند اموال یک شخص [به لحاظ مکانی] از هم پراکنده باشد، اما در مسألهٔ زکات روی هم حساب می‌شود.

چنانچه چند نفر اموال خود را روی هم بریزند به گونه‌ای که از آن نصابی حاصل آید در صورت حصول دیگر شرایط، زکاتی که از این چند نفر با هم ستانده می‌شود، همان زکاتی است که از مالک واحد اخذ می‌گردد. اما مالک گفته است: روی هم ریختن اموال هیچ تأثیری [در حصول نصاب یا تغییر نصاب] ندارد تا هنگامی که هر یک از افراد خود به طور مستقل مالک حد نصاب باشند. در این صورت، زکات اموالی که روی هم ریخته شده با همان نصاب جدیدی که از این روی هم ریختن حاصل می‌آید از آن‌ها ستانده خواهد شد. ابوحنیفه هم گفته است: روی هم ریختن اموال تأثیری [در حصول یا تغییر نصاب] ندارد و از هر مالکی به طور مستقل زکات مربوط به مالش ستانده می‌شود.

[شروط زکات چهارپایان]

زکات چهارپایان تنها به دو شرط واجب می‌شود:

شرط نخست آن که بیابانچر (سائمه) باشند؛ یعنی از طریق چرای در مرتع‌ها تغذیه شوند و بدین ترتیب هزینه‌هایی کمتر و محصول و زایشی بیشتر داشته باشند، اما اگر در کارها از آن‌ها بهره‌جسته شده یا دستچر باشند، بنابر مذهب ابوحنیفه و شافعی زکاتی به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد، ولی بنابر مذهب مالک، در این نوع از چهارپایان نیز به‌سان چهارپایان بیابانچر زکات واجب است.

شرط دوم آن است که یک سال بر آنها بگذرد؛ یعنی همان مدت زمانی که برای ظهور یک نسل جدید لازم است؛ چرا که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

«در هیچ مالی زکاتی نیست مگر این که سال بر آن بگذرد»[1].

---

۱ ـ «لا زکاة فی مال حتی یحول علیه الحول».

بزغاله‌ها، بره‌ها، کره شتران و گوساله‌ها چنانچه پیش از سال به دنیا آمده باشند به همان سال مالی مادرانشان مزکّیٰ می‌شوند و شمار مادران معیار نصاب است. بنابر این در صورتی که شمار مادران به نصاب نرسد از دیدگاه ابوحنیفه چنانچه شمار مجموع آن‌ها و مادرانشان به نصابی برسد، بر معیار سال مالی مادرانشان از آن‌ها زکات ستانده می‌شود، ولی از دیدگاه شافعی پس از کامل شدن نصاب [به انضمام این دو شمار به یکدیگر] از همین زمان سالی نو آغاز می‌شود و از آن وقت به بعد باید سالی حاصل آید.

اسبان، استران و خران زکات ندارند. اما ابوحنیفه پرداخت یک دینار زکات را به ازای هر رأس ماده اسب بیابانچر واجب دانسته است. این در حالی است که پیامبر خدا ﷺ فرمود: «زکات اسبان و بردگان را بر شما بخشیده‌ام»[1].

چنانچه گردآورندهٔ زکات، خود از کارگزاران تفویض باشد، دربارهٔ آنچه فقیهان در آن اختلاف دارند، نه بر پایهٔ اجتهاد امام و نه بر پایهٔ اجتهاد صاحبان اموال، بلکه تنها بر پایهٔ اجتهاد و رأی خویش عمل می‌کند و برای امام جایز نیست دربارهٔ مقدار زکاتی که باید بستاند به او دستور صریح دهد.

اما چنانچه این گردآورنده از کارگزاران تنفیذ باشد، در آنچه درباره‌اش اختلاف شده است نه به اجتهاد صاحبان اموال، بلکه به اجتهاد امام عمل می‌کند و خود حق اجتهاد ندارد و بر امام لازم است دربارهٔ مقدار زکاتی که ستانده می‌شود دستوری صریح به او بدهد. چنین کارگزاری

← این حدیث نبوی عیناً یا با تفاوت‌هایی اندک در منابع متعددی آمده است. از آن جمله بنگرید به: ترمذی، سنن الترمذی، ج ۳، ص ۲۵، ش ۶۳۱ و ص ۲۶، ش ۶۳۲؛ ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۲، ص ۱۰۰، ش ۱۵۷۳؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۵۷۱، ش ۱۷۱۲؛ مالک، الموطأ، ج ۱، ص ۲۴۵ ـ ۲۵۵ و ۲۵۶؛ ابن ابی شیبه، مصنف ابن ابی شیبه، ج ۲، ص ۳۸۶، ش ۱۰۲۱۴ و ص ۳۸۱، ش ۱۰۲۱۹ و ۱۰۲۲۰؛ صنعانی، مصنف عبدالرزاق، ج ۴، ص ۸۸، ش ۷۰۷۶؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۱، ص ۱۴۸، ش ۱۲۶۴؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۲۵، ص ۱۳۷، ش ۳۳۱؛ دیلمی، الفردوس، ج ۳، ص ۳۹۳؛ شافعی، مسند الشافعی ص ۹۱ ـ م.

۱. «عفوت لکم عن صدقة الخیل والرقیق».
این حدیث در منابعی چند آمده ست از آن جمله بنگرید به: ترمذی، سنن الترمذی، ج ۳، ص ۱۶، ش ۶۲۰؛ دارمی، سنن الدارمی، ج ۱، ص ۴۶۷، ش ۱۶۲۹؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۵۷۰، ش ۱۷۹۰؛ ابن ابی شیبه، مصنف ابن ابی شیبه، ج ۲، ص ۳۸۱، ش ۱۰۱۴۰ و ج ۷، ص ۳۱۱، ش ۳۶۳۸۴؛ صنعانی، مصنف عبدالرزاق، ج ۴، ص ۳۳، ش ۶۸۷۹ و ص ۳۴، ش ۶۸۸۰؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۴، ص ۱۱۷، ش ۷۱۹۸؛ طحاوی، شرح معانی الآثار، ج ۲، ص ۲۷ و ۲۹؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۶، ص ۲۷۷؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۱، ص ۱۲۱، ش ۹۸۴، ص ۱۳۲، ش ۱۰۹۷ و ص ۱۴۶، ش ۱۲۴۲؛ حمیدی، مسند الحمیدی، ج ۱، ص ۳۰، ش ۵۴؛ طیالسی، مسند الطیالسی، ص ۱۹؛ ابویعلی، مسند ابی یعلی، ج ۱، ص ۲۵۶، ۴۲۳ و ۴۳۶؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۴، ص ۲۱۵؛ عظیم‌آبادی، عون المعبود، ج ۷، ص ۱۶۴؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۳، ص ۲۰۱، مناوی، فیض القدیر، ج ۱، ص ۱۷۳؛ ابن حجر، تلخیص الحبیر، ج ۲، ص ۱۴۹ ـ م.

تنها فرستادهٔ امام در قبض و دریافت زکات و اجرا کنندهٔ اجتهاد او در این باره است. بر این پایه، اگر این کارگزار برده یا ذمی نیز باشد، سپردن چنین کاری به او [به طور اصولی] جایز است. البته اگر واگذاری این کار به چنین کسی در حوزهٔ زکات همگان باشد جایز نیست؛ زیرا این واگذاری در بردارندهٔ نوعی ولایت است، در حالی که ثبوت چنین ولایتی، با وجود کفر یا بردگی، صحیح نیست. ولی اگر این واگذاری تنها به زکاتی خاص مربوط باشد، باید در وضعیت نگریست: در صورتی که دربارهٔ مالی باشد که مبلغ اصل و نیز مقدار زکات متعلق به آن معلوم است جایز است کسی که به دریافت آن مأموریت یافته، برده یا ذمی باشد، زیرا این دریافت مستلزم ولایت نیست و در دایرهٔ احکام نمایندگی جای می‌گیرد. اما در صورتی که این مأموریت دربارهٔ مالی باشد که نه اصل آن معلوم است و نه مقدار زکات مربوط به آن روشن است جایز نیست مأمور دریافت آن ذمی باشد؛ زیرا در این صورت وی در مالی امین دانسته شده است که به خبر و نظر او عمل نمی‌شود. اما جایز است این مأمور برده باشد؛ زیرا خبر برده پذیرفته می‌شود.

چنانچه پس از وجوب زکات، کارگزار گردآورندهٔ زکات تأخیر کند و برای دریافت آن نزد صاحبان اموال نرود، چنانچه او به قلمرو مأموریت خود وارد شده و به دریافت زکات از دیگران مشغول باشد در انتظار او می‌مانند؛ زیرا جز این در توان وی نیست که از گروه‌ها و طوایف مختلفی که در قلمرو او هستند، یکی پس از دیگری، زکات بستاند. اما چنانچه او به سراغ هیچ گروه و طایفه‌ای نرفته و در دریافت زکات از ایشان، زمان از اندازه‌ای که متعارف است گذشته باشد، صاحبان اموال خود زکات را پرداخت می‌کنند؛ چرا که مکلف بودن آنان به پرداخت زکات به گردآورندهٔ آن، مشروط به قدرت و امکان است و در صورتی که این امکان فراهم نباشد این تکلیف نیز ساقط است.

برای هر یک از صاحبان اموال که خود عهده‌دار پرداخت زکات خویش شود، چنانچه از مجتهدان باشد، جایز است به اجتهاد خویش عمل کند، اما چنانچه از مجتهدان نباشد در این باره از فقیه مورد تبعیت خویش فتوا می‌پرسد و بر او لازم نیست از کسی دیگر استفتا کند. در صورتی که از دو فقیه استفتا کند و یکی به وجوب زکات و دیگری به عدم وجوب فتوا دهد یا یکی به مقداری مشخص و دیگری به مقداری بیشتر فتوا دهد پیروان شافعی در این باره که به فتوای کدام یک بایستی عمل کند اختلاف ورزیده‌اند: برخی بدان گراییده‌اند که به نظر کسی که حکمی سخت‌تر داده عمل می‌کند؛ و برخی نیز گفته‌اند مخیّر است به نظر هر کدام که می‌خواهد

عمل کند.

اگر کارگزار زکات پس از آن حضور یابد که صاحب مال چه به اجتهاد خویش و چه به فتوای کسی که از او پرسیده، عمل کرده باشد و اجتهاد این کارگزار مقتضی وجوب زکات در چیزی باشد که اجتهاد پیشین صاحب مال یا کسی که از او فتوا پرسیده زکات را در آن ساقط دانسته است و یا آن که اجتهاد این کارگزار مبلغی را به عنوان زکات مقرر بدارد که از آنچه صاحب مال پرداخت کرده بیشتر است، در صورتی که هنوز وقت برای استیفای زکات باقی باشد اجتهاد کارگزار نافذتر است؛ و در صورتی که وقت برای این کار باقی نباشد اجتهاد صاحب مال نافذتر است. اما چنانچه [بر عکس] کارگزار زکات بر پایهٔ اجتهاد خود زکات بستاند و در واجب و ساقط دانستن آن به همین اجتهاد عمل کند، اما اجتهاد صاحب مال مقتضی وجوب زکات در چیزی باشد که به موجب اجتهاد کارگزار مشمول زکات نیست و یا اجتهاد صاحب مال مقتضی وجوب مقدار زکاتی افزون‌تر از آن چیزی باشد که کارگزار از او ستانده است، در این صورت بر صاحب مال است که میان خود و خداوند ـ تعالی ـ زکات آنچه را از دیدگاه کارگزار مشمول زکات نبوده یا مقدار افزون‌تری را که کارگزار از ستاندنش خودداری ورزیده است، پرداخت کند؛ چرا که در این فرض صاحب مال به وجوب پرداخت آن زکات به مستحقانش اعتراف و اقرار دارد.

فصل [: زکات خرما و میوه‌های درختان]

گونهٔ دوم از اموالی که زکات بر آن‌ها واجب می‌شود خرما و میوه‌های درختان است. ابوحنیفه زکات را در همهٔ میوه‌ها واجب دانسته، اما شافعی تنها در مورد خرما و انگور زکات را واجب شمرده و در دیگر میوه‌ها واجب ندانسته است.

زکات میوه‌ها به دو شرط واجب می‌شود:

شرط نخست: «بدو صلاح» یا رسیدن میوه به حدی است که قابل خوردن باشد. بر کسی که میوه را پیش از این زمان بچیند زکاتی واجب نیست. البته، این کار در صورتی که شخص آن را به هدف فرار از زکات انجام دهد مکروه است، ولی در صورتی که آن را به سبب نیاز انجام دهد مکروه نیست.

شرط دوم آن است که مقدار آن میوه به پنج «وسق»[1] ـ و وسق شصت صاع و صاع پنج و

---

۱. وسق ـ بر وزن قفل، حفظ، صمد و نقل ـ به اجماع همگان همان شصت صاع است، هر چند صاع را به وزنی معادل ←

یک ثلث رطل عراقی است ـ برسد؛ چه، از دیدگاه شافعی در میوه‌ای که از این مقدار کمتر باشد زکاتی نیست. اما ابوحنیفه زکات را در کم و زیاد واجب دانسته است.

فصل [: برآورد]

ابوحنیفه این را ممنوع دانسته است که محصول پیش از برداشت بر صاحبانش برآورد شود. اما شافعی در حمایت از مستحقان زکات چنین کاری را به هدف اندازه‌گیری زکات جایز دانسته است؛ چه، پیامبر خدا صلی الله علیه و آله کارگزارانی را به تخمین میوه‌ها گمارد و به آنان فرمود:

«در تخمین سبک برآورد کنید؛ چه این که در مال، وصیت، پیشکش، خوردهٔ رهگذران و بلیه وجود دارد»[1].

در این حدیث، مقصود از «وصیت» چیزهایی است که مالکان این میوه‌ها برای پس از مرگ خود به آن وصیت می‌کنند، مقصود از «عریه» نیز هدیه‌هایی است که مالکان در هنگام زندگی به کسان می‌دهند، «واطئه» هم چیزهایی است که رهگذران می‌خورند ـ و از این روی واطئه نامیده شده که رهگذران زمین را زیر پای می‌گذارند ـ و «نائبه» نیز رخدادهایی است که دامنگیر درختان میوه می‌شود.

[**شیوهٔ خاص در مورد میوه‌های بصره:**] در مورد بصره، گرچه میوه‌های انگور این شهر بر مالکانش برآورد می‌شود و مردمان بصره در این باره با دیگر مردمان همانند هستند. اما خرمای نخلستان‌های این شهر به دلیل فراوانی درختان و دشواری تخمین، مورد برآورد قرار نمی‌گیرد؛ چه، مردم این شهر در چارچوب همکاری با دیگران، خوردن رهگذران از خرمای نخلستان‌ها را روا می‌دانند. آنچه در نخستین روزگار اسلام بر مردم تعیین شده بود که از میوهٔ درختان خرمای کوتاه قامت در روزهای جمعه و سه‌شنبه پرداخت کنند، امروز بیشترش به

← چهار «مد» نیز تعریف کرده‌اند. بنگرید به: عاملی فیاضی، الاوزان والمقادیر، ص ۱۵۷.
این مقدار را به وزن، معادل حدود ۱۸۰ کیلوگرم و به حجم، معادل ۱۶۵ لیتر دانسته‌اند. بنگرید به: فتح الله، معجم الفاظ الفقه الجعفری، ص ۴۴۴؛ قلعه‌چی، معجم لغة الفقهاء، ص ۱۸۷.
اما در گزارش والتر هینس این مقدار در قرون نخستین اسلامی ۲۵۲/۳۴۵۶ لیتر (و یا برای گندم ۱۹۴/۳ کیلوگرم) و در دوران هارون نیز معادل ۲/۵ وسق نبوی یعنی ۶۳۰/۸۶۴ لیتر و یا حدود ۴۸۵/۷۶۵ کیلوگرم گندم دانسته شده است. بنگرید به: هینس، اوزان و مقیاسها در اسلام، ص ۸۵ ـ م.

۱ . «خففوا الخرص فان فی المال الوصیة والعریة والواطئة والنائبه». این متنی است که ماوردی در کتاب خویش آورده است. متن را در منابع نیافتم و آنچه بدان دست یافتم روایتی در مصنف عبدالرزاق (ج ۴، ص ۱۲۹، ش ۷۲۲۰) بدین شرح است: «عن جابر قال: کان النبی صلی الله علیه و آله یقول للخراص اذا بعثهم: احتاطوا لاهل المال فی النائبة والواطیة وما یجب فی الثمر من الحق» ـ م.

مصرف مستحقان زکات می‌رسد و به جای آن درختان کوتاه، درختان بزرگی قرار داده شده است. خرماهای این منطقه به مرکز فرمانروایی بصره حمل می‌شود تا در آن جا ده یک متعلق بر این محصول را از آنان بستانند. اما دربارهٔ دیگر کسان چنین حکمی وجود ندارد و از این روی مردم بصره در این نکته با دیگران تفاوت یافته‌اند.

برآورد محصول انگور و خرما تنها پس از «بدو صلاح» جایز است و بر این پایه، این محصول‌ها زمانی که انگور و خرمایی قابل خوردن باشند برآورد می‌شوند و سپس باید منتظر ماند تا به خرمای چیده شدهٔ آمادهٔ مصرف یا کشمش بدل شوند. در بارهٔ این محصول‌ها پس از برآورد اولیه، به صاحبانشان، در صورتی که امین باشند، اجازه داده می‌شود که یکی از این راه‌ها را انتخاب کنند: یا به مبلغ برآورد شده به ضمان ایشان حکم شود تا در آن تصرف کنند و ضامن زکات به نسبت همان مقدار برآورد شده باشند، یا کل محصول نزد ایشان امانت تلقی شود و از تصرف در آن منع شوند تا محصول به حالت نهایی خود برسد و در این هنگام به شرط حصول نصاب، از ایشان زکات ستانده شود.

[**مقدار زکات میوه‌ها**]: مقدار زکات میوه‌ها در صورتی که آبیاری آن‌ها با نهرها و جوی‌های طبیعی و سیلاب انجام پذیرد یک دهم و در صورتی که آبیاری آن‌ها با دلو یا بیرون کشیدن آب از چاه انجام گیرد یک بیستم است. اگر آبیاری با ترکیبی از این دو شیوه انجام یابد، یک دیدگاه آن است که درصد بیشتر از زکات ملاک عمل است و دیدگاه دیگر این است که به نسبت دخالت هر یک از این دو شیوه در آبیاری، زکات اخذ می‌شود.

در صورتی که میان صاحب مال و گردآورندهٔ زکات دربارهٔ نوع آبیاری اختلاف بروز کند، سخن صاحب مال پذیرفته می‌شود و عامل از او سوگند استظهار مطالبه می‌کند. چنانچه وی از این سوگند خودداری بورزد جز آنچه خود بدان اعتراف و اقرار دارد، بر او لازم نیست.

محصول گونه‌های مختلف خرما با یکدیگر جمع زده می‌شود و حکم گونه‌های انگور نیز همین است؛ زیرا همه این گونه‌ها محصولی واحد شمرده می‌شوند. البته محصول خرما و انگور با یکدیگر جمع زده نمی‌شود؛ چرا که این دو گونه دو جنس متفاوت هستند.

اگر خرما و انگوری که زکات به آن‌ها تعلق گرفته از آن نوع است که تا زمان تبدیل شدن به خرمای چیده و آماده برای مصرف یا تبدیل شدن به کشمش و مویز، نزد مالک می‌ماند، تنها هنگامی از آن‌ها زکات ستانده می‌شود که به این حالت برسند. اما اگر این میوه‌ها از آن نوع است که در حالتی که هنوز خرمای تازه رس یا انگور هستند زکاتشان ستانده می‌شود مقدار

زکات یک دهم قیمت به هنگام فروش است؛ بنابر این، اگر مستحقان زکات به همین صورت، نیازمند سهم خود از این محصول باشند، چنانچه تقسیم را بازشناختن سهم‌ها از یکدیگر بدانیم این کار جایز است و اگر تقسیم را نوعی داد وستد بشماریم، دادن سهم آنان در این وضعیت روا نیست.

چنانچه میوه‌ها پس از برآورد آغازین به حوادثی آسمانی یا زمینی از میان برود در صورتی که این تلف پیش از زمانی باشد که امکان پرداخت زکات از آن‌ها بوده زکات خود به خود ساقط می‌شود و در صورتی که تلف پس زمان ادای زکات باشد زکات آن‌ها استیفا می‌شود.

فصل [: زکات کشت و زرع]

گونهٔ سوم از گونه‌های اموال مشمول زکات، کشت و زرع است. ابوحنیفه زکات را در همهٔ انواع کشت واجب دانسته است. اما از دیدگاه شافعی زکات تنها در چیزهایی واجب است که انسان‌ها بکارند و غذای قابل ذخیرهٔ آنان باشد. از دیدگاه ابوحنیفه زکات بر سبزی‌ها و گیاهان علفی واجب نیست. در نگاه شافعی هم زکات نه در این محصول‌ها واجب است، نه در چیزهایی چون پنبه و کتان که خوردنی نیست و نه در گیاهان خودرو در دشت و کوه که انسان‌ها آن‌ها را نکاشته‌اند[1]. از دیدگاه شافعی زکات تنها در مورد ده نوع از روییدنی‌ها واجب است: گندم، جو، برنج، ذرت، باقلا، لوبیا، نخود، عدس، ارزن و خلّر (گاودانه). اما علس نوعی از گندم و ملحق به آن است. این دانه دو پوست دارد و معیار در وزنی که بر آن زکات واجب می‌شود هنگامی است که وزن خالص آن به ده وسق برسد. برنجی که آن را از پوسته بیرون نیاورده باشند چنین حکمی دارد. سلت یا جو ترش نوعی جو است و بدان ملحق می‌شود. گاورس هم نوعی ارزن است و با آن محاسبه می‌شود. از این موارد که بگذریم دیگر انواع با یکدیگر جمع زده نمی‌شوند. البته، مالک، جو را با گندم یکجا حساب کرده و دیگر گیاهانی را هم که بوته‌دار هستند ملحق به همدیگر دانسته است.

زکات وضع شده بر کشت وزرع پس از استحکام یافتن محصول واجب می‌شود و زمان ستاندن زکات هم هنگامی است که محصول خشک و پاکسازی شود، مشروط به آن که وزن

---

۱. در چاپ‌هایی که مترجم در دست دارد عبارت «ولا فیما یزرعه الآدمیون» آمده، در حالی که بنابر دلالت قراین و چنان که متن ابویعلی نیز گواهی می‌دهد «لا فیما لم یزرعه الآدمیون» درست است ـ م.

نصف آن به پنج وسق برسد. در کمتر از این مقدار زکات واجب نیست، هر چند ابوحنیفه زکات را در هر مقدار که باشد، کم یا زیاد، واجب دانسته است.

اگر مالک بوتهٔ محصول‌های یاد شده را پیش از به بار نشستن محصول درو کند زکات آن واجب نیست، هر چند اگر آن را به هدف فرار از زکات انجام دهد مکروه است، و در صورتی که به علت نیاز انجام دهد، مکروه نیست.

چنانچه کافر ذمی مالک زمینی عُشری شود و در آن کشت و زرع کند، فقیهان در حکم آن اختلاف کرده‌اند: شافعی بدان گراییده است که بر چنین زمینی نه عشر است و نه خراج. ابوحنیفه گفته است: خراج بر این زمین وضع می‌شود و حتی با اسلام آوردن شخص نیز این خراج برداشته نمی‌شود. ابویوسف گفته است: دو برابر مقدار زکاتی که از مسلمان ستانده می‌شود از مالک این زمین ستانده می‌شود و چون اسلام بیاورد تنها دو برابر شدن زکات از میان می‌رود، و سرانجام محمد بن حسن و سفیان ثوری گفته‌اند: همان زکاتی که از مسلمان ستانده می‌شود از این مالک نیز گرفته می‌شود و زکات او دو برابر نمی‌گردد.

اگر مسلمانی در اراضی خراجی کشت وزرع کند، از دیدگاه شافعی عشر محصول به اضافهٔ خراج زمین از او ستانده می‌شود، اما ابوحنیفه این را که هر دو از او ستانده شود ممنوع دانسته و تنها به ستاندن خراج بسنده کرده است.

اگر کسی زمین خراجی را اجاره [و در آن کشت وزرع کند خراج آن] بر عهدهٔ موجر و عشر آن بر مستأجر است اما ابوحنیفه گفته: عشر محصول هم بر عهدهٔ موجر و هم بر عهدهٔ کسی است که زمین را آباد کرده است.

گونه‌های سه گانه‌ای از اموال که تاکنون گذشت، همه از اموال پیدا هستند.

فصل [: زکات طلا و نقره]

چهارمین گونه از اموال مشمول زکات، طلا و نقره است که در شمار اموال پنهان جای می‌گیرند و زکات آن‌ها نیز یک چهلم است؛ چرا که پیامبر خدا ﷺ فرمود:

«در نقدینه یک، چهارم عُشر، زکات است»[1].

---

۱. متنی که ماوردی آورده چنین است: «فی الورق ربع العشر» اما آنچه در منابع به چشم می‌خورد عبارت «و فی الرقة ربع العشر» است. برای نمونه بنگرید به: بخاری، صحیح البخاری، ج ۲، ص ۵۲۷، ش ۱۳۸۶؛ ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۸، ص ۵۹؛ حاکم، المستدرک، ج ۱، ص ۵۴۸؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۴، ص ۸۵؛ شافعی، مسند الشافعی، ص ←

نصاب نقره دویست درهم به درهم اسلامی است؛ یعنی درهمی که هر یکی برابر شش دانگ و هر ده‌تایی معادل هفت مثقال است. زکات نقره چون مقدار اصل آن به دویست درهم برسد پنج درهم است که خود یک چهلم این مقدار به شمار می‌رود. در صورتی هم که اصل مال از دویست درهم کمتر باشد در آن زکاتی نیست و در هر مقدار هم که از حد نصاب افزون باشد به همان نسبت یک چهلم زکات ستانده می‌شود. اما ابوحنیفه گفته است: در آنچه از دویست درهم بگذرد زکاتی نیست تا آن که این مقدار به چهل درهم برسد. در این صورت یک درهم دیگر نیز به مقدار زکات افزوده می‌شود. نقره‌ای که ضرب بر روی آن صورت گرفته باشد و نقره‌ای که در قالب ریخته شده باشد با یکدیگر برابرند.

اما نصاب طلا بیست مثقال به مثقال اسلامی است و مقدار زکات واجب در آن هم یک چهلم یعنی نیم مثقال است. در آنچه هم از این مقدار افزون باشد به همین نسبت زکات ستانده می‌شود. طلای خالص و طلایی که بر آن ضرب صورت گرفته نیز همانند هستند.

نقره با طلا روی هم حساب نمی‌شوند و معیار آن است که هر کدام مستقلاً به نصاب خاص خود برسند. اما مالک و ابوحنیفه مقدار کمتر را به آن که پر ارزش‌تر است ضمیمه کرده و هر دو را به قیمت آن که ارزش افزون‌تر دارد سنجیده‌اند.

چنانچه کسی با درهم و دینار داد و ستد کند باز هم زکات این درهم و دینار واجب است و سود حاصل نیز در صورتی که سال بگذرد تابع درهم و دینار است؛ چرا که زکات طلا و نقره تنها به گذشت سال بر آن واجب می‌شود. اما داوود ظاهری، زکات را از مال التجاره برداشته و با این نظریه از دیدگاه جمع جدا شده است.

در صورتی که شخص از طلا و نقره زیوری مباح برای خویش برگیرد، شافعی دو نظر دارد، بنا نظر به صحیح‌تر که مذهب مالک نیز هست، زکات آن ساقط می‌شود، اما در نظر ضعیف‌تر او که همانند دیدگاه ابوحنیفه است، در این صورت نیز زکات واجب است. اما در صورتی که

← ۸۹؛ ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۲، ص ۹۷؛ نسائی، السنن الکبری، ج ۲، ص ۹ و ۱۳؛ زرقانی، شرح الزرقانی، ج ۲، ص ۱۴۰؛ نووی، شرح النووی، ج ۷، ص ۵۰؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۵، ص ۳۷۶؛ کحلانی، سبل السلام، ج ۲، ص ۱۲۹ ـ ۱۳۲؛ ابن حزم، المحلی، ج ۵، ص ۲۵۱.

ناگفته نماند «رقه» را که در این متون آمده است به نقره خالص تفسیر کرده‌اند. بنگرید به: ابن حجر، فتح الباری، ج ۳، ص ۳۲۱؛ نووی، شرح النووی، ج ۷، ص ۵۰.

این نیز ناگفته نماند تنها جایی که در آن به واژه «الورق» برخورد کردم روایت ابن حزم است که چنین آورده است: «فاوجب رسول الله صلی الله علیه و آله الصدقة فی الرقبه [به احتمال فراوان خطای چاپی است و درست آن نیز «الرقه» است] و هی الورق ربع العشر» ـ م.

شخص از همین طلا و نقره زیور یا ظرفی حرام فراهم سازد زکات آن از نظر همگان واجب است.

فصل [: زکات معدن]

معادن در شمار انواع اموال پیدا جای می‌گیرند و فقیهان دربارهٔ انواعی از معادن که در آن‌ها زکات واجب است اختلاف کرده‌اند: ابوحنیفه آن را در چیزهایی چون طلا، نقره، برنز و مس که قالب‌پذیر هستند واجب دانسته و در آنچه قالب‌پذیر نیست اعم از مایع و سنگ، واجب ندانسته است. ابوحنیفه این زکات را در چیزهایی چون جواهرات که به عنوان زیور از آن‌ها بهره‌جسته می‌شود واجب دانسته است. اما بنابر مذهب شافعی، زکات تنها در مورد معادن طلا و نقره و آن هم در صورتی واجب است که وزن مقدار استخراج شدهٔ از هر کدام مستقلاً و پس از فراوری و پالایش به حد نصاب برسد. البته، در همین صورت در مورد مقدار زکاتی که ستانده می‌شود سه دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه نخست آن که مقدار زکات در این مورد نیز همانند طلا و نقره‌ای که به غیر استخراج در اختیار انسان باشد یک چهلم است.

دیدگاه دوم آن که این مقدار به سان زکات گنج یک پنجم است.

دیدگاه سوم نیز آن که باید وضعیت آن را ملاک قرار داد: چنانچه استخراج این طلا و نقره هزینهٔ فراوانی داشته باشد زکات آن یک چهلم و در صورتی که هزینهٔ کمتری داشته باشد زکات آن یک پنجم است.

در وجوب این زکات گذشتن سال شرط نیست؛ زیرا این طلا یا نقره استخراجی نوعی درآمد است که در هنگام حصول باید زکاتش داده شود.

فصل [: زکات گنج]

گنج عبارت از هر مالی است که در زیر خاک یافت شود، از سکهٔ روزگار جاهلیث که در زمینی بایر یا در راه‌ها به دست آید. چنین مالی از آنِ یابنده است و او موظف است خمس آن را پرداخت کند. این خمس نیز به مصارف زکات می‌رسد. دلیل وجوب این خمس نیز سخن پیامبر خدا ﷺ است که فرمود:

«در گنج خمس است»[1].

اما ابوحنیفه گفته است: یابندهٔ گنج مخیّر است که آن را آشکار سازد یا پوشیده بدارد و امام نیز هنگامی که یابنده، گنج را برای او اظهار کند مخیّر است که خمس بگیرد یا نگیرد.

آنچه در زمینی که ملک کسی است یافت شود ظاهراً از آنِ مالک زمین است، یابنده در آن هیچ حقی ندارد و بر مالک نیز هیچ تکلیفی جز این نیست که زکات واجب شده در آن را اگر که از پیش پرداخت نکرده باشد[2] بپردازد.

سکه‌ای هم که نشان اسلام داشته باشد و از زیر خاک پیدا شود یا اساساً به خاک سپرده نشده باشد «لقطه» است و باید به مدت یک سال آن را اعلام کرد. اگر در این مدت مالکش مراجعه کرد به او باز پس داده شود و گرنه یابنده حق دارد آن را به تملک درآورد، هر چند ضمان این مال بر ذمهٔ اوست و چنانچه پس از آن، مالک مراجعه کند او در برابر وی پاسخگو خواهد بود.

فصل [: دعا برای زکات پردازان]

بر کارگزار زکات است که به هنگام دریافت زکات، برای پرداخت کنندگان دعا کند تا از این رهگذر آنان به شتافتن در این کار ترغیب شوند، از اهل ذمه باز شناخته شوند و کارشان نیز از جزیه دادن تمایز یابد و این فرمان خدای تعالی امتثال شود که فرمود: ﴿خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ بِهٰا وَتُزَكِّيهِمْ بِهٰا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلاٰتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾[3].

معنی این سخن خداوند که فرمود: ﴿تُطَهِّرُهُمْ بِهٰا وَتُزَكِّيهِمْ بِهٰا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلاٰتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ آن است که ایشان را از گناهانشان پاک کنی و اعمالشان را بالندگی بخشی.

دربارهٔ «وَصَلِّ عَلَيْهِمْ» نیز دو دیدگاه وجود دارد:

---

۱. «فی الرکاز الخمس». این حدیث نبوی در منابع فراوانی از منابع حدیثی اهل سنت آمده است. برای نمونه بنگرید به: مسلم، صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۳۴ و ۱۳۳۵، ش ۱۷۱۰؛ بخاری، صحیح البخاری، ج ۲، ص ۵۴۵، عنوان باب، ص ۸۳۰، ش ۲۲۲۸ و ج ۶، ص ۲۵۳۳، ش ۶۵۱۴؛ ترمذی، سنن الترمذی، ج ۳، ص ۳۴، ش ۶۴۲ و ص ۶۶۱، ش ۱۳۷۷؛ دارمی، سنن الدارمی، ج ۱، ص ۴۸۳، ش ۱۶۶۸ و ج ۲، ص ۲۵۷، ش ۲۳۷۷؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۴، ص ۱۵۱ ـ ۱۵۵ و ج ۶، ص ۱۸۷ و ۱۹۰ و ج ۸، ص ۱۱۰ و ۳۴۲ ـ ۳۴۴؛ دارقطنی، سنن الدارقطنی، ج ۳، ص ۱۵۰ ـ ۱۵۴، ۱۷۸، ۱۹۴، ۲۱۳ و ج ۴، ص ۲۳۶؛ شافعی، مسند الشافعی، ص ۹۶ ـ م.

۲. هر چند متن ماوردی «ان یکن قد اداها عنه» است، اما از ظاهر سیاق چنین می‌نماید که «ان لم یکن قد اداها عنه» درست باشد. ترجمه نیز بر همین اساس انجام یافته است ـ م.

۳. توبه / ۱۰۳: از دارایی ایشان زکات گیر تا بدان پاکشان سازی و تزکیه‌شان بخشی و بر آنان درود فرست که درود تو مایه آرامش ایشان است.

نخست آن که یعنی برایشان آمرزش بطلب، چنان که نظر ابن عباس است؛
دوم آن که یعنی برایشان دعا کن، چنان که عقیدهٔ توده است.
دربارهٔ «اِنَّ صَلاٰتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ» نیز چهار تفسیر وجود دارد:
نخست آن که مایهٔ تقرب ایشان است، چنان که ابن عباس گوید؛
دوم آن که رحمتی برای ایشان است، چنان که طلحه گوید؛
سوم آن که مایهٔ پایداری ایشان است، چنان که ابن قتیبه گوید؛
چهارم نیز آن که مایهٔ امنیت ایشان است.

اگر پرداخت کنندهٔ زکات خواستار این کار نشود، انجام آن از سوی کارگزار زکات مستحب است. ولی چنانچه او خود خواستار این کار شود دو احتمال وجود دارد: نخست این که همچنان مستحب باشد؛ و دیگری این که لازم باشد.

هرگاه کسی زکات مال خود را پنهان کند و از کارگزار زکات، در این فرض که عادل باشد، پوشیده بدارد کارگزار چنانچه بر او توان یابد آن زکات را از او می‌ستاند. آن‌گاه دربارهٔ علت این پنهان داشتن بررسی می‌کند: چنانچه او بدین هدف زکات را پنهان داشته باشد که خود آن را پرداخت کند کارگزار به تعزیر او دست نمی‌یازد، ولی چنانچه آن را به ترفندگری و بدان هدف پنهان داشته باشد که از پرداخت حق الهی دور بدارد او را تعزیر می‌کند، هر چند جریمه‌ای افزون بر مقدار زکات مقرّر از او نمی‌ستاند. اما مالک گفته است: کارگزار در چنین وضعیتی بخشی از مال او را می‌ستاند، بدان اعتبار که پیامبر خدا ﷺ فرمود:

«هر کس در زکات ناراستی کند من آن را و همچنین نیم دارایی او را از وی می‌ستانم. این حقی از حقوق خلل‌ناپذیر خداوند است و خاندان محمد را در آن بهره‌ای نیست»[۱].

از دیدگاه نگارنده، سخن پیشین پیامبر خدا ﷺ که فرمود: «در اموال حقی جز زکات نیست»[۲] مفهوم ظاهری این حدیث یعنی ایجاب و الزام را به بازداشتن و تهدید بر می‌گرداند. چنان که فرمود:

---

۱. «من غل صدقة فانا آخذها و شطر ماله عزمة من عزمات الله لیس لآل محمد فیها نصیب». متنی که ماوردی آورده چنین است. این متن را عیناً در منابع نیافتم، هر چند دارمی این مضمون را با تغییری اندک، «من منعها» به جای «من غل صدقه» نقل کرده است. بنگرید به: سنن الدارمی، ج ۱، ص ۴۸۶، ش ۱۶۷۷. همچنین بنگرید به: ابن عبدالبر، التمهید، ج ۱۸، ص ۲۱۷؛ عظیم‌آبادی، عون المعبود، ج ۴، ص ۳۱۷؛ سندی، حاشیة السندی، ج ۵، ص ۱۶؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۴، ص ۱۸۱ ـ م.
۲. «لیس فی المال حق سوی الزکاة» منابع حدیث در آغاز همین باب از نظر گذشت ـ م.

«هر کس بردهٔ خود را بکشد او را می‌کشیم»[1].

این در حالی است که [به اجماع فقه مذاهب] هیچ صاحب برده‌ای به قصاص کشتن برده خویش کشته نمی‌شود.

اگر کارگزار زکات در ستاندن زکات ستمگر، ولی در توزیع آن عادل باشد، هم پنهان داشتن زکات از او جایز است و هم پرداخت زکات به او مجزی است. اما اگر در ستاندن آن عادل، ولی در توزیع آن ستمگر باشد پرداخت به او جایز نیست و پنهان داشتن از او واجب است. اگر در این وضعیت چنین کارگزاری با رضایت پرداخت کننده یا به زور زکات را از وی دریافت کند، این زکات برای پرداخت کنندگان موجب برائت نسبت به حقی که خداوند در اموالشان دارد نیست و لازم است خود یک بار دیگر زکات لازم در اموال خود را به مستحقانش پرداخت کنند. اما مالک گفته است: در این وضعیت همان زکاتی که ستانده شده مجزی است و پرداخت دوبارهٔ آن بر صاحبان اموال لازم نیست.

چنانچه کارگزار زکات به دریافت آن از صاحبان اموال اقرار کند این اقرار نسبت به زمانی که دوره مسئولیت او بوده است پذیرفته می‌شود، خواه وی از کارگزاران تفویض باشد و خواه از کارگزاران تنفیذ. اما در پذیرش اقرار او نسبت به زمان پس از برکناری، دو دیدگاه وجود دارد و این دو دیدگاه خود بر دو احتمال استحباب یا لزوم مبتنی است که دربارهٔ پرداخت زکات اموال پیدا به کارگزار وجود دارد. اگر در آن جا گفته شود این کار مستحب است، اقرار کارگزار نسبت به زمان پس از برکناری او پذیرفته خواهد بود و اگر آن جا گفته شود این کار لازم است، سخن کارگزار در این باره تنها در صورتی پذیرفته خواهد شد که بینه‌ای بیاورد. در این حالت او خود هر چند عادل باشد، نمی‌تواند یکی از گواهانی قرار گیرد که در دریافت زکات شهادت می‌دهند.

در صورتی که صاحب مال مدعی پرداخت زکات شود چنانچه این ادعا با تأخیر کارگزار پس از میسّر شدن پرداخت همراه باشد ادعای او پذیرفته می‌شود و کارگزار او را در صورتی که متهم بداند سوگند می‌دهد. در چگونگی استحقاق این سوگند دو دیدگاه وجود دارد:

---

۱. «من قتل عبده قتلناه». حدیث را بنگرید در: ترمذی، سنن الترمذی، ج ۴، ص ۲۶، ش ۱۴۱۴؛ دارمی، سنن الدارمی، ج ۲، ص ۲۵۰، ش ۲۳۵۸؛ حاکم، المستدرك علی الصحیحین، ج ۴، ص ۴۰۸، ش ۸۰۹۸؛ نسائی، السنن الکبری، ج ۴، ص ۲۱۸، ش ۶۹۳۸ و ص ۲۲۲، ش ۶۹۵۵؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۸۸۸، ش ۲۶۶۳؛ ابن ابی شیبه، مصنف ابن ابی شیبه، ج ۷، ص ۲۹۱، ش ۳۶۱۸۰؛ صنعانی، مصنف عبدالرزاق، ج ۹، ص ۴۸۸؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۵، ص ۱۰ ـ ۱۲، ۱۸ و ۱۹؛ طیالسی، مسند الطیالسی، ص ۱۲۲، ش ۹۰۵؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۷، ص ۱۹۷ و ۱۹۸ ـ م.

دیدگاه نخست آن که این سوگند سوگندی لازم و قضایی است که چنانچه از آن نکول کند زکات از او ستانده می‌شود؛

دیدگاه دوم آن که این سوگند استظهاری است و چنانچه از آن نکول کند زکات از او ستانده نمی‌شود.

اما اگر صاحب مال در حالی چنین ادعایی را مطرح کند که در زمان مورد ادعای او کارگزار زکات حضور داشته است، در صورتی که گفته شود پرداخت زکات به کارگزار امری لازم است، ادعای صاحب مال، دال بر پرداخت زکات پذیرفته نمی‌شود و در صورتی که گفته شود پرداخت زکات به کارگزار کاری مستحب است ادعای صاحب مال پذیرفته می‌شود.

فصل [: توزیع زکات]

اما دربارهٔ توزیع زکات میان مستحقانش، این زکات از آنِ کسانی است که خداوند در کتاب گرانسنگ خود از ایشان یاد کرده است:

﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[1].

پیش از این فرمان الهی، پیامبر خدا صلی الله علیه و آله زکات را بر پایهٔ اجتهاد و رأی خویش توزیع می‌کرد، تا آن که یکی از منافقان خود را بدان حضرت رساند و گفت: ای پیامبر خدا صلی الله علیه و آله، عدالت بورز. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود:

«مادرت به عزایت نشیناد! اگر من عدالت نکنم چه کسی عدالت می‌کند؟»[2].

پس از این رخداد، آیات زکات بر آن حضرت نازل شد، و در این هنگام بود که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

«خداوند در توزیع این دارایی‌ها نه به فرشته‌ای مقرّب راضی بود و نه به پیامبری

---

۱ . توبه / ۶۰ : زکات منحصراً برای فقیران، بینوایان، کارگزاران آن، دل به دست آمدگان، در راه آزادی بردگان، وامداران، در راه خدا و کسان در راه مانده است. فریضه‌ای است از جانب خداوند و خداوند دانایی حکیم است.

۲ . «ثکلتك امك اذا لم اعدل فمن يعدل؟». متن را با تفاوت‌هایی بنگرید در: ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۱۱، ص ۱۴۸؛ حنبلی مقدسی، الاحادیث المختاره، ج ۸، ص ۲۳۱؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۶، ص ۲۲۸؛ ابویعلی، مسند ابی‌یعلی، ج ۲، ص ۲۹۸، ش ۱۰۲۲؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۲، ص ۱۸۵، ش ۱۷۵۳؛ ابن ابی عاصم، السنه، ج ۲، ص ۴۵۹، ش ۹۴۳؛ بخاری، الادب المفرد، ص ۲۷۰، ش ۷۷۴؛ حکیم ترمذی، نوادر الاصول، ج ۱، ص ۲۲۳؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۲۳، ص ۳۳۳؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۷، ص ۳۴۴ ـ م.

فرستاده شده، تا آن که خود عهده‌دار توزیع آن‌ها باشد»[1].

بنابر این، واجب است زکات چهارپایان، ده یک‌های کشت و زرع و میوه‌ها و زکات اموال و معادن و همچنین خمس گنج ـ که همه مصادیقی از زکات هستند ـ به هشت سهم و میان گروه‌های هشتگانه، در صورتی که همه وجود داشته باشند توزیع شود و هیچ گروهی بی‌بهره نماند. اما ابوحنیفه گفته است: جایز است حتی در صورتی که همهٔ گروه‌های هشتگانه وجود داشته باشند انسان زکات را تنها به یک گروه اختصاص دهد، و واجب نیست آن را میان همهٔ گروه‌ها توزیع کند. این در حالی است که [از دیدگاه نگارنده] همین که خداوند در آیهٔ زکات همهٔ این گروه‌ها را با یکدیگر همسان قرار داده است، بر این حقیقت که نمی‌توان همهٔ زکات را به یک گروه اختصاص داد دلالتی کافی وجود دارد. از این روی، بر کارگزار زکات واجب است پس از گردآوردن همهٔ آن‌ها و در این فرض که همه گروه‌هایی که خداوند از آن یاد کرده است وجود داشته باشد، زکات را به هشت سهم مساوی قسمت کند.

سهمی از این هشت سهم را به فقیران می‌دهد ـ و فقیر کسی است که هیچ چیزی ندارد.

سهم دوم را به مسکین می‌دهد ـ و مسکین کسی است که دارای مالی که او را بسنده کند هست، و از این روی فقیر بد حال‌تر از مسکین است. اما ابوحنیفه گفته: مسکین از فقیر وضعیتی بدتر دارد و همو کسی است که ناداری او را در یک جا زمین‌گیر کرده است.

کارگزار زکات به هر یک از افراد این دو گروه آن اندازه از زکات ـ البته در صورتی که زکات بسنده کند ـ می‌دهد که به واسطهٔ آن از شمول نام فقیر و مسکین خارج شوند و در فروترین مرتبهٔ غنا جای گیرند. این که چگونه چنین تغییری حاصل می‌آید به وضع هر کس بستگی دارد؛ چه، کسانی از ایشان هستند که چون اهل بازارند با یک دینار از فقر به غنا درمی‌آیند و با همین یک دینار به اندازهٔ نیاز خود سود کسب می‌کنند و از همین روی، دادن افزون بر این مقدار از زکات به آن‌ها جایز نیست. کسانی نیز هستند که جز به صد دینار غنی نشوند، و از همین روی دادن افزون بر آن مقدار پیشین به آن‌ها جایز است. سرانجام کسانی هم هستند که خود از توان و مهارتی برخوردارند و به کمک مهارت خویش به اندازهٔ نیازشان

---

۱. «ان الله تعالی لم یرض فی قسمة الاموال بملك مقرب و لابنبی مرسل حتی تولّی قسمتها بنفسه». آنچه ماوردی آورده این متن است. این متن با تغییراتی چند در برخی از منابع دیده می‌شود. از آن جمله بنگرید به: قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۸، ص ۱۶۸؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۲، ص ۳۶۵؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۵، ص ۲۰۴؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۴، ص ۱۷۳؛ ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۲، ص ۱۱۷؛ طحاوی، شرح معانی الآثار، ج ۲، ص ۱۷؛ حسینی، البیان والتعریف، ج ۱، ص ۱۸۲؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۲، ص ۲۵۳ ـ م.

درآمد کسب می‌کنند؛ جایز نیست به چنین کسانی حتی در صورتی که یک درهم نیز نداشته باشند چیزی از زکات د ده شود. اما ابوحنیفه حداکثر زکاتی را که می‌توان به فقیر یا مسکین داد کمتر از دویست درهم نقره یا کمتر از بیست دینار طلا تعیین کرده است تا در آنچه از زکات می‌ستاند زکاتی دیگر بر او واجب نشود.

سومین سهم از آنِ کارگزاران زکات «العاملین علیها» است که خود دو گروه را در برمی‌گیرد: یکی کسانی که به ستاندن و گردآوری آن می‌پردازند؛ و دوم کسانی که به کار تقسیم و توزیع آن می‌پردازند، اعم از امانتدار، مباشر، آن که دستور می‌دهد و آن که دستور می‌گیرد.

خداوند مزد این کسان را در زکات قرار داده است تا از صاحبان اموال جز همان زکات مقرر در شرع ستانده نشود. بر این پایه، به کارگزاران زکات از محل همین سهم به اندازه‌ای که اجرت همانندهایشان است داده می‌شود و اگر سهمشان از مجموع این اجرت‌ها بیشتر باشد، مقدار مازاد به صاحبان دیگر سهم‌ها پرداخت می‌شود و اگر هم سهم ایشان از مجموع اجرت‌ها کمتر باشد، مقدار کسری، بنابر یک نظریه از محل سایر سهم‌ها و از اموال زکات و بنابر نظریه‌ای دیگر از اموال مخصوص منابع عمومی (بیت‌المال) تأمین می‌شود.

سهم چهارم از آن کسانی است که بدین وسیله دل‌هایشان رام می‌شود «المؤلفة قلوبهم» و خود چهار دسته را در ر می‌گیرند:

[أ ـ] دسته‌ای که به واسطهٔ یاری رساندن به مسلمانان دل‌هایشان به دست آورده می‌شود؛

[ب ـ] دسته‌ای که به سبب خودداری از آزار مسلمانان دل‌هایشان به دست آورده می‌شود؛

[ج ـ] دسته‌ای که به دلیل تمایل ایشان به اسلام دل‌هایشان رام‌تر می‌گردد؛

[د ـ] و دسته‌ای که به هدف تشویق خاندان و بستگانشان به اسلام چنین سهمی بدیشان داده می‌شود.

از این دسته‌های چهارگانه، هر کس مسلمان باشد جایز است از سهم «مؤلفه» از زکات به او داده شود و هر کس هم مشرک باشد باید به جای زکات، از سهم منافع عمومی از فیء و غنایم به او عطا داد.

سهم پنجم سهم بردگان است که از دیدگاه شافعی و ابوحنیفه به مصرف بردگان مُکاتَب می‌رسد و آن اندازه که [مال الکتابه ایشان را تأمین کند و] مایهٔ آزادی آنان شود بدیشان پرداخت می‌گردد. اما مالک گفته است: این مال صرف خرید بردگان و آزاد کردن آن‌ها

می‌شود.

سهم ششم از آن وامداران است که خود بر دو دسته‌اند:

[أ ـ] دسته‌ای از آنان در تأمین منافع خویش قرضی ستانده‌اند. به این گروه تنها در صورتی که فقیر باشند به اندازه‌ای که بتوانند با آن بدهی‌های خود را بدهند پرداخت می‌شود؛

[ب ـ] دسته‌ای از آنان در تأمین منافع مسلمانان قرض ستانده‌اند. به این گروه، خواه غنی باشند و خواه فقیر، به همان اندازه که قرض ستانده‌اند پرداخت می‌شود و نه افزون بر آن.

سهم هفتم سهم «سبیل الله» و مقصود از آن پیکارگران است که از محل همین سهم، بدان اندازه که در سفر جهاد خویش نیاز دارند بدیشان پرداخت می‌شود. اگر این پیکارگران در نقاط مرزی و به هدف مرزبانی مستقر می‌شوند، هزینهٔ رفتن به آن نقاط و نیز هزینه‌های اقامت در آن جا، آن اندازه و از آن انواعی که ممکن است، به ایشان پرداخت می‌شود و اگر هم پس از جهاد به سرزمین اصلی خویش باز می‌گردند هزینه‌های رفت و همچنین هزینه‌های برگشت به ایشان داده می‌شود.

سهم هشتم سهم در راه ماندگان «ابن السبیل» است و این گروه کسانی‌اند که خرجی سفر ندارند. چنانچه سفر این کسان سفر نافرمانی نباشد از همین سهم به اندازه‌ای که نیاز آنان را در سفر برآورد بدیشان پرداخت می‌گردد، چه بدون خرجی سفری را آغاز کرده باشند و چه در میانهٔ سفر باشند. اما ابوحنیفه گفته است: از این سهم نه به کسانی که در چنین وضعیتی قصد آغاز سفر دارند، بلکه تنها به کسانی پرداخت می‌شود که در میانهٔ سفر مانده‌اند.

[وضعیت گروه‌های هشتگانه]

پس از توزیع زکات در میان گروه‌های هشتگانه، این گروه‌ها از این پنج وضعیت بیرون نیستند:

وضعیت نخست این که آنچه به ایشان داده شده بی هیچ کاستی و فزونی و به اندازه‌ای باشد که آن‌ها را بسنده می‌کند. در این صورت دریافت کنندگان به همین دریافت از شمار مستحقان زکات بیرون می‌روند و ستاندن آن بر ایشان حرام می‌شود.

وضعیت دوم این که آنچه به ایشان پرداخت شده از مقداری که کفایتشان می‌کند کمتر باشد. در این صورت، دریافت کنندگان از شمار مستحقان زکات بیرون نمی‌روند و تأمین نیاز آنان تا حد کفایت به دیگر منابع ارجاع داده می‌شود.

وضعیت سوم این است که آنچه داده شده برای برخی از افراد بسنده کند و برای برخی

دیگر به اندازهٔ کفایت نباشد. در این صورت کسانی که مقدار پرداختی از زکات کفایتشان کرده است از شمار مستحقان بیرون می‌روند و کسانی که مقدار پرداختی آنان را بسنده نکرده است در همان وضعیت پیشین و بر استحقاق زکات می‌مانند.

وضعیت چهارم این است که زکات از کفایت همهٔ گروهها افزون باشد. در این حالت، همهٔ دریافت کنندگان به همین سبب از شمار مستحقان زکات بیرون می‌روند و آنچه از سهام ایشان افزون مانده است به نیازمندان نزدیک‌ترین سرزمین‌ها و آبادی‌ها داده می‌شود.

وضعیت پنجم آن است که اموال زکات از کفایت برخی کسان افزون و از کفایت برخی دیگر نیز کمتر باشد. در این صورت آنچه در هر یک از گروه‌های هشتگانه از نیازشان افزون بوده صرف کاستی موجود در دیگر گروه‌هایی که زکات آنان را کفایت نکرده است می‌شود تا بدین ترتیب به همهٔ گروه‌ها به اندازه‌ای که بسنده می‌کند برسد.

در صورتی که برخی از گروه‌های هشتگانه اصلاً وجود نداشته باشند، زکات میان همان گروه‌هایی که هستند، هر چند تنها یک گروه باشد، توزیع می‌شود و سهم هیچ یک از گروه‌هایی که وجود ندارند به همسایگان آن اموال نمی‌رسد، مگر سهم سبیل الله که به مصرف پیکارگران رسیده است. این سهم در صورت فقدان گروه یادشده به همسایگان آن اموال می‌رسد؛ چرا که این همسایگان غالباً خود مرزنشین هستند.

زکات هر منطقه‌ای در خود آن منطقه توزیع می‌شود و جایز نیست زکات شهری را به شهر دیگر برند، مگر در صورتی که مستحقان زکات در آن شهر وجود نداشته باشند. از این روی، در صورتی که مستحقان زکات در شهری وجود داشته باشند چنانچه کسی این اموال را به شهری دیگر منتقل کند، بنابر یکی از دو دیدگاه، این کار او مجزی نیست و بنابر دیدگاه دیگر ـ و مذهب ابوحنیفه نیز همین است ـ این کار مجزی است.

پرداخت زکات به کافر جایز نیست، هر چند ابوحنیفه پرداخت زکات فطره را اختصاصاً و آن هم نه به معاهَد بلکه به ذمی جایز دانسته است.

همچنین، پرداخت زکات به بنی هاشم و بنی عبدالمطلب که خویشاوندان پیامبر ﷺ «ذوی القربی» هستند جایز نیست، بدین اعتبار که این خاندان از آنچه آلودگی گناه مردمان است [= زکات] پیراسته داشته شوند. اما ابوحنیفه پرداخت زکات را به یادشدگان جایز دانسته است.

همچنین، جایز نیست زکات به بردهٔ محض، عبد مدبّر، ام ولد و یا مبعّض پرداخت شود.

مرد نباید زکات را به همسر خود بپردازد، ولی جایز است زن زکات خویش را به شوی

خود پرداخت کند، هر چند ابوحنیفه این کار را ممنوع دانسته است.

جایز نیست کسی زکات مال خویش را به کسانی چون پدر و مادر یا فرزند که نفقه‌شان بر عهده اوست بپردازد؛ چرا که این گونه کسان به واسطهٔ خرجی گرفتن از این صاحب مال بی‌نیاز می‌شوند. در این میان تنها سهم پیکارگران استثنا می‌شود، آن هم هنگامی که یادشدگان از این کسان باشند. اما جایز است انسان زکات خود را به دیگر خویشاوندان بدهد، چنان که دادن آن به ایشان بهتر از دادن به بیگانگان و همچنین اعطای زکات به همسایگان مال بهتر از اعطا به دورتران است.

اگر صاحب مال در بارهٔ چگونگی مصرف زکاتی که پرداخت می‌کند تردید داشته باشد و از کارگزار زکات اجازه بخواهد که خود بر توزیع این زکات نظارت کند، دادن پاسخ مثبت به او بر کارگزار لازم نیست؛ زیرا پرداخت کنندهٔ زکات صرفاً به پرداخت کردن برائت ذمه حاصل کرده است. اگر هم کارگزار زکات از پرداخت کننده بخواهد که در توزیع آن حضور یابد، دادن پاسخ مثبت به این خواسته بر او نیز لازم نیست؛ چرا که وی با پرداخت زکات خویش در این باره برائت حاصل کرده است.

چنانچه زکات پیش از توزیع در دست کارگزار از میان برود برای صاحب مال مجزی است و کارگزار هم تنها در صورت تجاوز ضمان خواهد داشت.

چنانچه زکات در نزد صاحب مال و پیش از رسیدن به کارگزار از میان برود برای صاحب مال مجزی نیست و لازم است آن را دوباره بپردازد. اما چنانچه مال شخص پیش از پرداخت زکات تلف شود، در صورتی که این تلف پیش از امکان ادای آن باشد زکات از او ساقط می‌شود و در صورتی که پس از امکان ادا باشد ساقط نمی‌شود.

چنانچه صاحب مال مدعی تلف مال خود قبل از استقرار ضمان و تعهد نسبت به زکات شود، ادعای او پذیرفته می‌شود و در صورتی که کارگزار به او شک داشته باشد از او سوگند استظهار می‌طلبد.

برای کارگزار جایز نیست رشوهٔ صاحبان اموال را بپذیرد، چنان که هدیه‌های ایشان را نیز نمی‌پذیرد. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

«هدیه‌های کارگزاران نوعی ترفندگری است»[1].

تفاوت میان رشوه و هدیه نیز آن است که رشوه عبارت است از آنچه به درخواست

---

۱. «هدایا العمال غلول». این متن پیشتر با عبارت «هدایا الامراء غلول» گذشت و منابع آن نیز معرفی شد ـ م.

شخص به او پرداخت شود، در حالی که هدیه عبارت است از آنچه خودبه خود و بدون درخواست پرداخت گردد.

اگر از کارگزار خیانتی آشکار شود امام بر کار او نظارت و خیانت او را جبران می‌کند، نه صاحبان اموال. در این حالت لازم نیست حتی مستحقان زکات شاکی او باشند، مگر این که آن‌ها خود، به سان هر نیازمند دیگری، به نزد امام دادخواهی کنند. گواهی این کسان نیز به دلیل «تهمت» و تردیدی که نسبت به آن‌ها وجود دارد در این باره پذیرفته نمی‌شود. اما گواهی صاحبان اموال، اگر در مورد اخذ زکات از ایشان باشد مسموع نیست، ولی اگر در مورد مصرف ناروای آن باشد مسموع است.

چنانچه صاحبان اموال ادعا کنند زکات خود را به کارگزار پرداخته‌اند، اما کارگزار منکر این امر شود، صاحبان اموال بر ادعای خود سوگند داده و تبرئه شوند و کارگزار نیز بر انکار خود سوگند داده و تبرئه شود.

اگر صاحبان اموال برای یکدیگر شهادت دهند که زکات را پرداخت کرده‌اند، چنانچه این شهادت پس از وقوع نزاع و اختلاف باشد گواهی آنان بر ضد کارگزار زکات پذیرفته نمی‌شود، ولی چنانچه پیش از نزاع و اختلاف باشد پذیرفته می‌شود و کارگزار به پرداخت خسارت محکوم می‌گردد. چنانچه کارگزار پس از این شهادت ادعا کند که زکات را میان مستحقانش توزیع کرده است این ادعا پذیرفته نمی‌شود؛ زیرا او با انکار پیشین خود، این دعوی اخیر را تکذیب کرده است، و اگر هم در این وضعیت مستحقان زکات به سود او شهادت دهند که زکات را از وی دریافت کرده‌اند گواهی آنان پذیرفته نیست؛ زیرا کارگزار با انکار دریافت زکات از صاحبان اموال، گواهی این گواهان را نیز تکذیب کرده است.

چنانچه کارگزار به دریافت زکات اقرار کند و در عین حال مدعی توزیع آن میان مستحقانش شود و از سوی دیگر آنان این امر را انکار کنند، سخن کارگزار در مورد توزیع پذیرفته می‌شود؛ چرا که او بر این کار امین دانسته شده است، چونان که سخن مستحقان نیز در استمرار فقر و نیازشان پذیرفته است. هر کس هم از آنان که زکات‌بگیر هستند مدعی فقر شود ادعای او پذیرفته می‌شود، ولی هر کس مدعی وقوع خسارتی شود ادعای او جز به بینه پذیرفته نگردد[1].

اگر صاحب مال نزد کارگزار به مقدار زکاتی که بر او واجب است اقرار کند، ولی او را از

۱. متن ماوردی «و لا ببینة» است، اما متن فراء «الا ببینة» است و همین نیز سازگارتر می‌نماید ـ م.

اصل مبلغ اموال مشمول زکات خویش آگاه نسازد، جایز است کارگزار بر اساس همین اظهار صاحب مال زکات او را دریافت کند، چنان که نباید او را به احضار اموال مشمول زکات خویش الزام کند.

اگر کارگزار در توزیع زکات اشتباه کند و آن را به کسانی که استحقاق ندارند بدهد دربارهٔ برخوردارانی که وضعشان پوشیده و پنهان است ضامن نیست، هر چند دربارهٔ ضامن بودن او در مورد خویشاوندان، کافران و بردگانی که وضعیتشان پنهان و پوشیده نیست دو دیدگاه وجود دارد.

اما اگر صاحب مال خود در توزیع زکات خطا کرده باشد، در مورد خویشاوندان و بردگانی که وضعشان روشن است ضمان این خطا متوجه اوست، ولی دربارهٔ ضمان او در مورد برخوردارانی که وضعشان پوشیده و پنهان است دو نظریه وجود دارد.

حکم کارگزار در ضامن ندانستن وی سهل‌تر است؛ زیرا وی بیش از دیگر کسان دست‌اندرکار این مهم است و از همین روی عذر او نیز در صورت خطا پذیرفته‌تر.

باب دوازدهم

توزیع فیء و غنایم

اموال فیء و غنایم عبارت از آن چیزهایی است که از مشرکان بـه مسـلمانان بـرسد یـا مشرکان سبب وصول آن باشند.

این دو نوع از اموال با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند و در عین حال با اموال زکات نـیز در چهار نکته تفاوت می‌یابند:

نخست آن که زکات از مسلمانان و به هدف پاک ساختن ایشان ستانده می‌شود، در حالی که فیء و غنیمت از کافران و به عنوان انتقام ستانده می‌شود.

دوم آن که موارد مصرف زکات منصوص هستند و پیشوایان فقهی حق ندارند در این زمینه اجتهاد کنند، در حالی که مصرف بخشی از اموال فیء و غنایم به اجتهاد پیشوایان بستگی دارد.

سوم آن که جایز است صاحبان اموالی که مشمول زکات قرار می‌گیرند خود مستقلاً دست به کار توزیع زکات مال خویش در میان مستحقان شوند، در حالی که کسانی که فیء و غنیمت از اموالشان ستانده می‌شود حق ندارند خود مستقلاً به توزیع ایـن غـنیمت مـیان مسـتحقان بپردازند تا زمانی که کسی از زمامداران مجتهد بدین کار دست یازد.

چهارم آن که مصرف این اموال ـ چنان که شرح خواهیم کرد ـ با همدیگر متفاوت است.

اما خود «فیء» و «غنیمت» نیز در دو نکته با یکدیگر همانندی و در دو نکته دیگر تفاوت دارند:

همانندی فیء و غنیمت نخست در آن است که هر دوی این مال‌ها به سبب کفر کسان از

ایشان استیفا می‌شود، و دیگری آن که خمس این اموال مصرفی همانند دارد.

تفاوت این دو نوع از مال یکی آن است که مال «فیء» بدون توسل به زور و با رضایت از کافران ستانده می‌شود، در حالی که غنیمت به زور گرفته می‌شود، و دیگری آن که ـ چنان که شرح خواهیم کرد ـ مصرف چهار پنجم فیء [پس از کسر خمس] با مصرف چهار پنجم غنیمت [پس از کسر خمس] تفاوت دارد.

[فصل: فیء]

هر مالی که بدون جنگ یا راندن سپاه و سوار از مشرکان ستانده شود، همانند مالی که به ازای آتش‌بس از ایشان می‌گیرند، یا مالیات جزیه یا ده یک درآمد آنان یا هر چیز دیگری مثل خراج، خمس از آن برداشته شود. این خمس خود برای مستحقانش بر پنج سهم قسمت می‌گردد. اما ابوحنیفه گفته است: به «فیء» و غنیمت خمس تعلق نمی‌گیرد، و این در حالی است که نص کتاب الهی دربارهٔ خمس فیء این امکان را باقی نمی‌گذارد که بتوان با این حکم مخالفت کرد. خداوند فرموده است: ﴿مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾[1].

به هر روی، این خمس به پنج سهم مساوی قسمت می‌شود:

سهمی از آن به پیامبر خدا ﷺ تعلق دارد که آن حضرت در دوران حیات خود خرجی خویش و همسرانش را از آن تأمین می‌کرده و آن را در مصالح خود و نیز مصالح مسلمانان به مصرف می‌رسانده است اما در مورد وضعیت این سهم برای دوران پس از درگذشت آن حضرت اختلاف کرده‌اند: کسانی که به ارث گذاردن از سوی پیامبران معتقدند بر این باورند که این حق به ارث می‌رسد و در میان وارثان حضرت تقسیم می‌گردد. ابوثور گفته است: پس از پیامبر، این سهم از آنِ امام است که در پرداختن به امور امت، جانشین اوست. ابوحنیفه گفته است: با درگذشت پیامبر ﷺ این سهم به کلی از میان رفته است. و [سرانجام،] شافعی گفته: این سهم در مصالح عمومی مسلمانان یعنی اموری چون مقرری سپاهیان، آماده کردن ساز و برگ و سلاح، بنای دژها و پل‌ها و نیز مقرری قاضیان و امامان جماعت و مصارفی دیگر از این دست هزینه می‌شود

اما سهم دوم از این پنج سهم از آنِ «ذوی القربی» است. ابوحنیفه مدعی است امروزه

---

۱. حشر / ۷: آنچه خداوند از اموال ساکنان آن آبادی‌ها به پیامبرش بازگردانید از آنِ خدا، از آنِ پیامبر، از آنِ خویشاوندان، یتیمان، بینوایان و در راه ماندگان است.

خویشاوندان پیامبرﷺ چنین حقی در خمس غنایم ندارند. اما از دیدگاه شافعی حق این گروه همچنان ثابت است. این گروه زادگان هاشم و عبدالمطلب ـ پسران عبد مناف ـ را در برمی‌گیرد و دیگر طوایف قریش را شامل نمی‌شود. در این گروه، کوچک و بزرگ و دارا و نادار با یکدیگر برابرند، هر چند میان مردان و زنان به نسبت دو به یک تفاوت نهاده می‌شود؛ زیرا آنان به استناد قرابت و خویشاوندی از چنین سهمی برخوردار شده‌اند. از این سهم به وابستگان بنی‌هاشم و بنی عبدالمطلب و نیز به زادگان دخترانشان نمی‌رسد و سهم کسانی از این دو خاندان هم که پس از به چنگ آمدن فیء و غنیمت و پیش از قسمت کردن آن درگذشته باشند به وارثانشان تعلق می‌گیرد.

سومین سهم از این سهام از آنِ یتیمان نیازمند است. یتیم کسی را گویند که در خردسالی، پدرش درگذشته باشد. در این حکم پسر و دختر همانند هستند و چون به بلوغ نیز برسند نام یتیم از آنان برداشته شود. پیامبر خداﷺ فرموده است:

«پس از بلوغ یتیمی‌ای نیست»[1].

چهارمین سهم از آنِ مسکینان است و آن‌ها کسانی از مستحقان خمس هستند که مالی بدان اندازه که کفایتشان کند ندارند. قید «مستحقان خمس» در این جا بدان باز می‌گردد که مسکینان مستحق خمس با مسکینان مستحق زکات تفاوت دارند؛ چرا که اصولاً مصرف خمس با مصرف زکات متفاوت است.

سهم پنجم از آنِ «ابن السبیل» است و این عنوان کسانی از مستحقان خمس را در برمی‌گیرد که خرجی سفر نداشته باشند، خواه آن‌ها که با چنین وضعیتی سفر خویش را آغاز می‌کنند و خواه آن‌ها که در سفر به چنین وضعیتی می‌افتند.

این حکم یک پنجم یا خمس غنایم و «فیء» است. اما دربارهٔ حکم چهار پنجم دیگر دو دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه نخست آن که این سهم از آنِ لشکریان است و به تأمین مقرری آنان اختصاص دارد

---

۱. «لا یتم بعد حلم». این روایت با همین متن و نیز با عبارت‌هایی مشابه از قبیل «لا یتم بعد احتلام» و «لا یتم بعد بلوغ» در منابع آمده است. از آن جمله بنگرید به: ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۳، ص ۱۱۵، ش ۲۸۷۳؛ سعیدبن منصور، السنن، ص ۲۹۱، ش ۱۰۳۰؛ صنعانی، مصنف عبدالرزاق، ج ۶، ص ۴۱۶، ش ۱۱۴۵۰، ج ۷، ص ۴۶۴، ش ۱۳۸۹۹ و ج ۸، ص ۴۵۶؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۱، ص ۹۵، ش ۲۹۰، ج ۶، ص ۳۳۷، ش ۶۵۶۴ و ج ۷، ص ۲۲۲، ش ۷۳۳۱؛ دیلمی، الفردوس، ج ۵، ص ۲۰۵؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۷، ص ۱۵۰ و ج ۹، ص ۳۸۲؛ نووی، شرح النووی، ج ۱۲، ص ۱۹۱؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۱، ص ۱۰۹ و ج ۶، ص ۴۴۴؛ کحلانی، سبل السلام، ج ۲، ص ۳۱؛ ابن حزم، المحلی، ج ۸، ص ۴۹؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۵، ص ۳۷۲ و ج ۷، ص ۱۲۱ ـ م.

و هیچ کس دیگر در این سهم شریک ایشان نمی‌شود؛

دیدگاه دوم آن که این سهم در منافع عمومی مسلمانان اعم از مقرری لشکریان و دیگر نیازهایی که مسلمانان بدان ناگزیر هستند هزینه می‌شود.

جایز نیست «فیء» به مصرف مستحقان زکات برسد یا زکات در اختیار مستحقان «فیء» قرار گیرد، بلکه باید هر یک از این دو نوع از اموال به کسانی پرداخت شود که مستحق یا اهل آن مال هستند. مستحقان زکات کسانی‌اند که نه هجرت کرده‌اند و نه از پیکارگران مسلمان هستند و نه از پاسداران کیان و پاسبانان مرزها. اما مستحقان «فیء» کسانی‌اند که هجرت می‌کنند، کیان اسلام را پاس می‌دارند، از حریم مسلمانان دفاع می‌کنند و با دشمن می‌جنگند. در این میان، عنوان «هجرت» تنها دربارهٔ کسانی صادق است که از زادگاه خود به هدف اسلام‌خواهی به مدینه کوچیده‌اند. در آن روزگاران [پیش از هجرت پیامبرﷺ به مدینه]، هر قبیله‌ای که اسلام می‌آورد و همهٔ افرادش به مدینه هجرت می‌کردند «برره» (نیکان) نام می‌گرفتند و هر قبیله‌ای که برخی از کسانش هجرت می‌کردند «خیره» (بهتران) نامیده می‌شدند و بدین سان، مهاجران نیکان و بهتران بودند. اما پس از فتح مکه احکام هجرت رخت از میان بربست و مسلمانان به دو گروه «مهاجران» و «اعراب» (بادیه‌نشینان) شدند. در روزگار پیامبر خداﷺ مستحقان زکات، اعراب و مستحقان فیء، مهاجر نامیده می‌شدند. این نامگذاری در شعر عرب آن روزگار رخ می‌نماید، چنان که در شعری آمده است:

شب آن شتران را به مردی سخت خوی گرد آورد، مردی که ترس آورترین خراج‌گیر از آن سرزمین بیابانی است، و مهاجر است نه اعرابی[1].

به هر روی، دو طایفهٔ یاد شده از آن روی که در احکام اموالی که بدیشان می‌رسیده با یکدیگر تفاوت دارند از همدیگر متمایز شده‌اند. اما ابوحنیفه این دو طایفه را برابر دانسته و این را جایز دانسته است که هر یک از دو نوع از اموال یادشده به افرادی از هر یک از این دو طایفه پرداخت شود.

چنانچه امام مصلحت بیند که به کسانی چون فرستادگان یا کسانی از آن‌ها که دل‌هایشان را باید رام داشت هدیه‌هایی بدهد تا پیوند با آنان به سود مسلمانان تمام شود، جایز است از

---

۱. سه مصرع است از بحر سریع:

قد لفها الليل بعصلبی — اروع خراج من الدوی

مهاجر ليس باعرابی

ابیات را بنگرید در: طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۳، ص ۵۴۷؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱، ص ۶۰۸ ـ م.

اموال فیء به آنان صله دهد؛ چه، پیامبر خداصلی‌الله‌علیه‌وآله در نبرد حنین کسانی را صله داد. او به عیینة بن حصن فزازی صد شتر، به اقرع بن حابس تمیمی صد شتر و به عباس بن مرداس نیز پنجاه شتر عطا داد. عباس بن مرداس این عطا را ناخرسند داشت و پیامبر خداصلی‌الله‌علیه‌وآله را بر آن عتاب کرد و در این باره چنین گفت:

غنیمتی بود که من با به تاختن بر آن کره اسبان در آن هنگامهٔ سخت به چنگ آورده بودم

و نیز به بیدار داشتن خاندان از این که از خفتن بپرهیزند و نیز این که چون مردمان به بستر رفتند از بستر دوری گزیدم.

اما غنیمت من و غنیمت بردگانم به چنگ عیینه و اقرع افتاد.

ولی من که در جنگ توانمند بودم نه چیزی عطا یافتم و نه حتی محروم داشته شدم.

اگر هم نجنگم این اندازه عطا داده شوم: شماری از آن چهارپایان که اکنون به من داده‌اند.

نه حصن و حابس به‌گاه به هم آمدن سپاهیان از من فراتر بوده‌اند،

و نه من از هیچ یک از آنان فروتر بوده‌ام. اما هر که را امروز فروآوری هرگز بلند نشود[1].

پس پیامبر خداصلی‌الله‌علیه‌وآله به علی‌علیه‌السلام فرمود:

«برو و زبانش را از من کوتاه کن»[2].

چون او را به حضور پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله آوردند گفت: آیا می‌خواهی زبان مرا ببری؟ فرمود: نه. اما آن اندازه به تو می‌دهم که خشنود شوی. این چگونگی کوتاه کردن زبان او بود.

---

۱. ابیاتی است از بحر متقارب:

[و] کانت نهابا تلافیتها ... بکری علی المهر فی الاجرع
وایقاظی القوم ان یرقدوا ... اذا هجع القوم لم اهجع
فاصبح نهبی و نهب العبید ... بین عیینة والاقرع
وقد کنت فی الحرب ذا قدرة ... فلم اعط شیئا ولم امنع
والا افائل اعطیتها ... عدید قوائمها الاربع
فما کان حصن ولا حابس ... یفوقان مرداس فی مجمع
ولا کنت دون امریء منهما ... ومن تضع الیوم لایرفع

ابیات را بنگرید در: طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۲، ص ۱۷۵؛ ابن هشام، السیرة النبویه، ج ۵، ص ۱۷۱.

۲. «اذهب فاقطع عنی لسانه».

روایتی که ماوردی آورده چنین است، ولی برخی مورخان نام امام علی‌علیه‌السلام را نیاورده و فقط عبارت را به صیغه جمع «فاقطعوا عنی لسانه» نقل کرده‌اند. بنگرید به: طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۲، ص ۱۷۵؛ ابن هشام، السیرة النبویه، ج ۵، ص ۱۷۱ ـ م.

[آنچه گذشت مربوط به وضعیتی بود که هدیه دادن امام به دیگران در چهارچوب منافع مسلمانان باشد.] اما اگر منافع صله‌ای که امام می‌دهد به مسلمانان برنگردد و مقصود از آن، تنها منفعت دریافت کننده باشد این صله از مال شخصی امام خواهد بود.

روایت شده است که عربی بادیه نشین نزد عمر بن خطاب آمد و گفت:

ای عمر نیک نهاد، پاداش تو بهشت باد! دخترانم و نیز مادرشان را بپوشان.

و در برابر سختی‌های زمانه ما را سپر باش. به خداوند سوگند یاد می‌کنم که این کار را انجام خواهی داد.[1]

عمر پرسید: اگر چنین نکنم چه خواهی کرد؟

گفت: ای ابا حفص، در این صورت آنان را [جایی دیگر] خواهم برد[2].

عمر دیگر بار پرسید: و اگر بروی چه می‌شود؟

گفت:

یقیناً آن روز که عطاها همه را به عرصه آورند دربارهٔ من از تو خواهند پرسید.

و آن که میان اینان از او پرسش شود یا به سوی آتش می‌رود و یا راهی بهشت می‌شود[3].

راوی گوید: عمر گریست، آن اندازه که ریش او تر شد. پس گفت: ای غلام، پیراهن مرا به او ده، نه برای شعرش، بلکه برای آن روز. به خداوند سوگند من مالک چیزی جز این نیستم. بدین سان، عمر نه از مال مسلمانان، بلکه از مال خود بدان شخص صله داد؛ چرا که این صله جز برای آن شخص سودی نداشت و از این روی از چهارچوب منافع همگانی بیرون بود. البته، کسانی از قبیل آن عرب بیابان‌نشین از مستحقان زکات به شمار می‌روند، اما عمر از زکات چیزی به او نداد، یا به دلیل شعری که در آن از خود او عطا خواسته بود و یا بدان دلیل که زکات به مصرف همسایگان اموالی که این حق از آن استیفا شده است می‌رسد، در حالی که آن

---

۱. ابیاتی است از بحر سریع:

یا عمر الخیر جزیت الجنة	اکس بنیاتی وامّهنه
وکن لنا من الزمان جنة	اقسم بالله لتفعلنه

این ابیات و همچنین ابیات پسین و نیز متن ماجرا را بنگرید در: قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۳، ص ۳۰۷ و پس از آن - م.

۲. اذا اباحفص لاذهبنه.

۳.

یکون عن حالی لتسألنه	یوم تکون الاعطیات هنه
و موقف المسئول بینهنه	اما الی النار و اما جنه

مرد از همسایگان آن اموال نبود.

یکی از خرده‌هایی هم که بر عثمان می‌گرفتند آن بود که همهٔ صله‌ها را از اموال فیء تأمین می‌کرد و میان دو حالتی که از آن‌ها یاد شد، تفاوتی نمی‌نهاد.

برای امام جایز است از اموال فیء به فرزندان پسر خود بدهد؛ زیرا آنان از مستحقان این اموال هستند؛ چه، اگر خردسال باشند در شمار دریافت کنندگان مقرری کودکان و زنان صاحبان سابقه و تقدم جای می‌گیرند و اگر بزرگسال باشند در ردیف برخورداران از مقرری پیکارگرانِ همانند خویش جای دارند.

ابن اسحاق نقل کرده است که عبدالله بن عمر چون به بلوغ رسید نزد پدر خویش عمر بن خطاب آمد و از او خواست برای وی نیز مقرری تعیین کند. او برای عبدالله دو هزار مقرری تعیین کرد. سپس یکی از نوجوانان انصار که تازه به بلوغ رسیده بود به حضور وی آمد و از وی خواست برایش مقرری برقرار کند. عمر برای او سه هزار مقرری تعیین کرد. عبدالله گفت: ای امیرمؤمنان، تو برای من دو هزار و برای این مرد سه هزار مقرری تعیین کردی، در حالی که پدر این مرد در آن عرصه‌ها که پدر من حضور داشته حضور نداشته است. گفت: آری، اما من دیدم که پدرِ مادر تو بر ضد پیامبر خدا صلی الله علیه و آله می‌جنگد، در حالی که پدر مادر این مرد را دیدم که در کنار پیامبر خدا صلی الله علیه و آله پیکار می‌کند ـ و سهم مادر نیز بیش از هزار است.

برای امام جایز نیست به دختران خود از مال فیء چیزی بدهد؛ زیرا آن‌ها در شمار عائله او هستند و از مقرری‌ای که به خود او می‌رسد برخوردار می‌شوند.

در مورد بردگان امام و بردگان کسان دیگر، چنانچه آنان از پیکارگران نباشند، خرجی آن‌ها از محل اموال شخصی امام و از اموال صاحبانشان تأمین می‌شود. اما چنانچه از پیکارگران باشند، ابوبکر در مورد آن‌ها مقرری تعیین می‌کرد، ولی عمر به آن‌ها مقرری نمی‌داد. شافعی نظر عمر را دربارهٔ آنان ملاک عمل قرار می‌داد و برای آن‌ها به مقرری خاص عقیده نداشت، هر چند بر آن بود که می‌بایست به واسطهٔ این بردگان به مقرری صاحبانشان افزوده شود؛ چرا که مقدار مقرری به شمار عائلهٔ هر کس بستگی دارد. البته، اگر این بردگان آزاد شوند جایز است امام برای آنان مقرری خاص تعیین کند.

جایز است امام برای سر سلسلگان مستحقان فیء مقرری‌هایی تعیین کند، در حالی که تعیین چنین عطایی برای کارگزارانِ مستحقان فیء جایز نیست؛ زیرا سر سلسلگان از مستحقان فیء هستند، در حالی که کارگزاران به ازای کاری که انجام می‌دهند مزد ویژهٔ خویش

می‌ستانند.

جایز است که کارگزار یا همان گردآورندهٔ فیء از «ذوی القربی» یعنی از بنی هاشم و بنی‌عبدالمطلب باشد، اما جایز نیست کارگزار زکات، البته در صورتی که سهم ویژهٔ کارگزار زکات را بخواهد، از این دو خاندان باشد، مگر آن که بخواهد داوطلبانه و بدون مزد این کار را انجام دهد؛ چه، زکات بر بنی‌هاشم و بنی‌عبدالمطلب حرام است، در حالی که فیء بر آن‌ها حرام نیست.

برای کارگزار فیء جایز نیست آنچه را گردآورده است بدون اذن قبلی توزیع کند، در حالی که برای کارگزار زکات جایز است آنچه را گردآورده است بدون کسب اذن، و البته مشروط به آن که از این کار نهی نشده باشد، توزیع کند؛ زیرا چنان که پیشتر آورده‌ایم، مصرف اموال فیء و غنیمت به اجتهاد امام بستگی دارد، در حالی که مصارف زکات به نص کتاب الهی مشخص شده است.

فصل [: قلمرو مسئولیت کارگزار فیء و غنیمت]

کارگزار فیء و غنیمت، افزون بر ویژگی امانتداری و شهامت، ویژگی‌هایی دیگر را نیز می‌بایست دارا باشد. این ویژگی‌ها بسته به قلمرو مسئولیتی که به او سپرده شده تفاوت می‌یابد، و این خود نیز ممکن است به یکی از این سه گونه باشد:

گونهٔ نخست آن که هم تعیین مقدار اموال فیء و هم محاسبهٔ مصارف آن در موارد استحقاق به وی سپرده شده باشد، همانند این که وضع خراج و جزیه به او واگذارده شده باشد. شروط کسی که به چنین سمتی منصوب می‌شود آن است که آزاد، مسلمان، مجتهد در احکام شرع و نیز چیره دست در حساب و پیمایش باشد.

گونهٔ دوم آن است که مسئولیت یا ولایتی عام در مورد گردآوری آن دسته از اموال فیء که بر کسان استقرار یافته است داشته باشد. شروط لازم در صحت ولایت چنین کسی، مسلمانی، آزاد بودن و چیره‌دستی، در حساب و پیمایش است، اما لازم نیست مجتهد و فقیه هم باشد؛ زیرا او تنها عهده‌دار گردآوری اموالی است که به موجب حکم کسی یا کسانی دیگر بر افراد استقرار یافته است.

گونهٔ سوم آن است که مسئولیت یا ولایتی خاص برگردآوری اموالی مشخص داشته باشد. در چنین وضعیتی قلمرو وی که به او سپرده شده ملاک شروط و صلاحیت‌های لازم برای

اوست. بر این پایه، چنانچه عهده‌دار قلمرو یا اموالی باشد که در آن به نیابت کردن حکومت بی‌نیاز نیست، تصدی این مقام از سوی او به شروط اسلام، آزاد بودن و توانایی حساب و پیمایش، به مقداری متناسب با آنچه بدو سپرده شده، مشروط است و جایز نیست ذمی یا برده باشد؛ چرا که مسئولیت او مشتمل بر نوعی ولایت است. اما چنانچه عهده‌دار چیزی باشد که در آن به نیابت از جانب حکومت نیازی نیست جایز است که خود یک برده باشد؛ زیرا در چنین وضعیتی این کارگزار همانند یک مأمور اعزامی است. اما در این باره که آیا جایز است ذمی باشد یا نه، باید به وضعیت آن اموالی که به گردآوری‌اش گمارده شده است نگریست: اگر در گردآوری آن اموال برخورد او با اهل ذمه باشد، از این قبیل که بخواهد جزیه یا عشر از اموال ایشان را بستاند، در این صورت جایز است که ذمی باشد، ولی اگر برخورد او با مسلمانان باشد، از این قبیل که بخواهد خراجی را گردآوری کند که بر اراضی پس از سیطرهٔ مسلمانان بر آن‌ها وضع شده است، در این صورت در جواز ذمی‌بودن او دو احتمال ممکن است:

چنانچه ولایت کارگزار فیء و غنایم [در موردی] باطل باشد و او در همین وضعیت اموال فیء را گردآوری کند پرداخت کننده، مشروط به این که گمارندهٔ این کارگزار از دریافت نهی نکرده باشد، به همین پرداخت برائت حاصل می‌کند؛ زیرا در فرض مورد بحث، کسی که اموال فیء را از او دریافت کرده چنین اجازه‌ای داشته است، هر چند ولایت او باطل باشد. چنین گماشته‌ای در دریافتی که داشته در حکم فرستادهٔ حکومت است و در این میان تفاوت صحت و بطلان ولایت او نیز در این رخ می‌نماید که وی در فرض صحت ولایت حق دارد صاحب مال را به پرداخت فیء اجبار کند، ولی در فرض بطلان ولایت، حق چنین اجباری را ندارد. اما در صورتی که این گماشته در کنار بطلان ولایتش، از دریافت فیء نیز نهی شده باشد، نه حق دریافت دارد و نه حق اجبار صاحبان اموال به پرداخت. پرداخت کننده هم به پرداخت فیء به او، در صورتی که از این نهی اطلاع داشته باشد برائت حاصل نمی‌کند. البته، در مورد برائت او در صورتی که از این نهی اطلاع نداشته باشد دو احتمال است، همان‌گونه که در مورد وکیل در وضعیتی همانند، همین دو احتمال وجود دارد.

فصل [: غنیمت]

غنیمت در مقایسه با فیء، انواع و احکام بیشتری دارد؛ زیرا خود اصلی است که فیء از آن

متفرع می‌شود. از همین روی نیز احکام غنیمت فراگیرتر است.
این احکام چهار بخش را در بر می‌گیرد: اسیران، به تصرف درآمدگان، زمین‌ها و اموال.

[اسیران]

اسیران عبارتند از مردان پیکارگر در اردوی کافران، در صورتی که مسلمانان آنان را زنده در اختیار گیرند. فقیهان در بارهٔ حکم این گونه کسان اختلاف کرده‌اند:

شافعی بدان گراییده است که امام یا کسی که امام به وی در کار جهاد نیابت داده، مخیّر است در صورتی که آنان همچنان بر کفر مانده باشند از این چهار اقدام آن را که شایسته‌تر است درباره آن‌ها انجام دهد: کشتن، برده گرفتن، آزادی در برابر پرداخت مال یا آزاد کردن متقابل اسیر و آزاد کردن از باب منت‌نهادن و بدون دریافت مال یا اقدام متقابل. اما چنانچه اسلام بیاورند حکم قتل از میان می‌رود و امام از میان موارد یادشده تنها میان سه مورد باقیمانده مخیّر است.

مالک گفته است؛ امام یا نایب او میان سه چیز تخییر دارد: کشتن، برده ساختن و آزاد کردن در برابر اسیرانی از مسلمانان و نه در برابر پرداخت مال. از این دیدگاه، او حق آزاد کردن یک سویه ندارد.

ابوحنیفه گفته است: امام یا نایب او میان دو کار مخیر است: کشتن یا به بردگی گرفتن. او نه حق دارد بر اسیران منت نهد و آزادشان کند و نه حق دارد آنان را در برابر دریافت مال آزاد کند.این در حالی است که قرآن کریم صریحاً از این دو راه سخن به میان آورده و فرموده است:

«یا پس از آن بر ایشان منت نهید و یا فدیه ستانید تا آن هنگام که جنگ بار خویش فرو نهد»[1].

پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نیز پس از جنگ بدر بر ابوعزه جمحی منت نهاد و او را آزاد کرد و با او این شرط را گذارد که دیگر بار به جنگ پیامبر صلی الله علیه و آله نیاید. اما او در نبرد بدر هم حضور یافت و دیگر بار به اسارت مسلمانان درآمد. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمان داد او را بکشند. گفت: بر من منت بگذار. فرمود:

«هیچ مؤمنی دو بار از یک سوراخ گزیده نشود»[2].

---

۱. محمد / ۲.
۲. «لا یلدغ المؤمن من جحر مرتین». حدیث در منابعی چند آمده است. از آن جمله بنگرید به: مسلم، صحیح مسلم، ←

هم آمده است که پیامبر ﷺ پس از بازگشت از بدر، نضر بن حارث را در صفراء کشت. در روز فتح مکه، قتیله، دختر آن مرد پیامبر ﷺ را ایستاند و در برابر آن حضرت شعری بدین مضمون بر زبان راند:

ای سوار، گمان من آن است که زمانی کوتاه به سرزمین اثیل می‌رسی و بدان کار توفیق می‌یابی.

به او که مرده است سلامی برسان که شتران بر پشت خویش کشند و بدان سرمست شوند

سلامی از جانب من همراه با قطره اشکی که برگونه رخ نموده است و قطره اشکی دیگر که در زندان چشم مانده است.

ای محمد، ای برترین تبار نیکی در خاندان خویش ـ و درخت نیز همان درختان کهن!

نضر خویشاوندترین کس بود که کشتی و سزامندترین کس به آزادی، اگر که قرار بود برده‌ای آزاد شود،

چه زیانت بود اگر بر او منت می‌نهادی و رهایش می‌گذاردی، که بزرگواران گاه در همان حال که بر آتش خشم و کینه‌اند نیز منت می‌نهند[1].

پس پیامبر ﷺ فرمود:

«اگر شعر او را شنیده بودم وی را نمی‌کشتم»[2].

→ ج ۴، ص ۲۲۹۵، ش ۲۹۹۸ و ۲۹۹۹؛ بخاری، صحیح البخاری، ج ۵، ص ۲۲۷۱، ش ۵۷۸۲؛ همو، الادب المفرد، ص ۴۳۵؛ دارمی، سنن الدارمی، ج ۲، ص ۴۱۱، ش ۲۷۸۱؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۸، ص ۹۰؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۶، ص ۳۲۰، ش ۱۲۶۱۸، ج ۹، ص ۶۵ و ج ۱۰، ص ۱۲۹؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۳۱۸، ش ۳۹۸۲؛ ابوالمحاسن حنفی، معتصر المختصر، ج ۱، ص ۲۱۹ و ج ۲، ص ۲۸۸؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۱، ص ۳۱ و ج ۷، ص ۸۳؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۲، ص ۱۱۵؛ حکیم ترمذی، نوادر الاصول، ج ۱، ص ۲۷۸؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۱۰، ص ۵۲۹ و ۵۳۰؛ زرقانی، شرح الزرقانی، ج ۴، ص ۱۸۳؛ نووی، شرح النووی، ج ۱۸، ص ۱۲۵؛ کحلانی، سبل السلام، ج ۴، ص ۵۵؛ ابن هشام، السیرة النبویه، ج ۴، ص ۵۵ ـ م.

۱. چند بیتی است از بحر و عروضی کامل:

یا راکبا ان الاثیل مظنه — من صبح خامسة وانت موفق
ابلغ به میتا فان تحیة — ماان تزال بها الرکائب تخفق
منی الیه و عبرة مسفوحة — جاءت لمائحها واخری تخنق
امحمد یا خیر ضنء کریمة — فی قومها و الفحل فحل معرق
النضر اقرب من قتلت قرابة — واحقهم ان کان عتق یعتق
ماکان ضرك لومننت وربما — من الفتی وهو المغیظ المحنق

ابیات را با افزوده‌ها یا تفاوت‌هایی بنگرید در: قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۸، ص ۵۹؛ ابن هشام، السیرة النبویه، ج ۳، ص ۳۰۹؛ جاحظ، البیان والتبیین، ج ۱، ص ۵۷۹ و ۵۸۰؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، ج ۱، ص ۲۳ ـ م.

۲. «لوسمعت شعرها ما قتلته». این متنی است که ماوردی آورده است. این متن را تنها نزد آمدی یافتم. بنگرید به:

این در حالی است که اگر منت نهادن بر اسیر جایز نبود پیامبرﷺ چنین نمی‌فرمود؛ چرا که سخن او مبنای احکام شرع است.

اما دربارهٔ ستاندن مال یا اسیر در مقابل آزاد کردن آنان، آمده است که پیامبر خداﷺ برای آزادی اسیران بدر سربها ستاند و پس از آن نیز هر مرد مسلمان را با دو اسیر از دشمن مبادله کرد.

اگر مخیر بودن امام یا نایب او دربارهٔ افراد اسلام نیاوردهٔ دشمن میان چهار گزینه پیشگفته ثابت باشد [که چنین است] امام یا نایب او وضع آنان را برمی‌رسد و دربارهٔ آن‌ها اجتهاد می‌کند:

هر یک از آن‌ها را که توانمند و سخت جنگاور دید و از مسلمان شدن او نومید بود و بدین نتیجه رسید که کشتن او مایهٔ سستی طایفه اوست، به شمشیر می‌کشد و البته مثله نمی‌کند.

هر یک از آنان را که برخوردار از تلاش و توان کار یافت و بیم خیانت و بدنهادی او نبود، به اسارت می‌گیرد تا کمکی به مسلمانان باشد.

بر هر یک از آنان که به مسلمان شدنشان امید داشته باشد یا او را در میان طایفهٔ خویش فرمانروا بیند و امیدوار باشد که با منت نهادن بر او یا او خود اسلام آورد و یا دل‌های طایفهٔ وی به اسلام نزدیک شود منت می‌نهد و او را آزاد می‌کند.

هر یک از آنان را هم که برخوردار از ثروت و دارایی بیند، و البته از دیگر سوی مسلمانان نیز گرفتار و نیازمند باشند، در برابر دریافت مال سر بها آزاد می‌کند و این مال را مایهٔ توانمندی مسلمانان و توشهٔ آنان قرار می‌دهد.

اگر هم کسی از مسلمانان، اعم از مرد و زن، اسیر دشمن باشد در مقابل آزادی او از اسیرانشان آزاد می‌کند.

بدین سان، امام یا نایب او، از آن چهار امکان پیشگفته آن را که به احتیاط نزدیک‌تر و دارای مصلحت بیشتر است بر می‌گزیند.

مالی که در ازای آزاد کردن اسیران اخذ می‌شود غنیمت است و به دیگر غنایم افزوده می‌شود و به فرد یا افرادی از مسلمانان که از مشرکان اسیر گرفته‌اند اختصاص ندارد. اما پیامبر خداﷺ پیش از نزول آیات حاکی از توزیع غنایم میان کسانی که آن‌ها را به چنگ آورده‌اند،

← آمدی، الاحکام، ج ۴، ص ۲۱۶. البته ابن هشام تنها پس از ذکر این ابیات چنین آورده است: گفته می‌شود ـ و خداوند خود به حقیقت آگاه است ـ که چون این شعر به پیامبرﷺ رسید فرمود: «اگر پیش از آن که او را بکشم این شعر به من رسیده بود بر او منت می‌نهادم» بنگرید به: ابن هشام، السیرة النبویه، ج ۳، ص ۳۰۹ ـ م.

سربهای اسیران آزاد شدهٔ بدر را به کسانی از مسلمانان که این افراد را به اسارت در آورده بودند پرداخت.

اگر امام خون کسی از مشرکان را به دلیل سرسختی بسیارش و نیز آزار فراوانی که متوجه مسلمانان ساخته هدر اعلام کرده باشد و سپس همان کس به اسارت مسلمانان درآید برای امام جایز است بر او منت نهد و او را آزاد کند.

پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در سال فتح مکه فرموده بود شش تن را به قتل برسانند، هر چند به پرده‌های کعبه در آویخته باشند:

[۱ ـ] عبدالله بن سعد بن ابی سرح: کاتب وحی بود و چون پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به او می‌فرمود: بنویس «غفور رحیم»، می‌نوشت: «علیم حکیم». او بعدها مرتد شد و به قریش پیوست. وی گفته بود: من محمد را به هر سوی که بخواهم می‌چرخانم. پس این آیه دربارهٔ او نازل شد که می‌فرماید: ﴿وَمَنْ قٰالَ سَاُنْزِلُ مِثْلَ مٰا اَنْزَلَ اللّٰهُ﴾[1].

[۲ ـ] عبدالله بن خطل: دو کنیز داشت که در ترانه‌های خود پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله را ناسزا می‌گفتند.

[۳ ـ] حویرث بن نفیل: پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله را آزار می‌داد.

[۴ ـ] مقیس بن حبابه: یکی از انصار یکی از برادران او را کشته بود. او نیز دیه وی را دریافت کرده، اما پس از چندی قاتل را غافلگیر ساخته و کشته و سپس از دین برگشته و به مکه باز گشته بود. او در آن جا شعری بدین مضمون بر زبان راند:

این که او در آن بیابان بر زمین افتاد و جامه‌اش به خون آن حیله‌گر رنگین گشت دل را تسلّی بخشید.

پیش از کشتن او اندوه دل را می‌فشرد و از این که با بستر همدم شوم باز می‌داشت.

به غلبه از او انتقام ستاندم و دیه او را بر دوش کسان بنی نجار، آن ساکنان قلعه فارع نهادم.

و انتقام خویش گرفتم و آسوده در بستر آرمیدم و خود نخستین کسی بودم که از اسلام برگشتم[2].

---

۱. انعام / ۹۳: و کسی که گفت: مانند آنچه خداوند فرو فرستاد نازل خواهم کرد.

۲. ابیاتی است از بحر طویل:

شفی النفس ان قد بات بالقاع مسندا	یضرج ثوبیه دماء الاخادع
وکانت هموم النفس من قبل قتله	تلم فتخفی عن وطاء المضاجع

←

[۵ـ] ساره، وابستهٔ یکی از افراد بنی المطلب: او ناسزا می‌گفت و آزار می‌رساند.
[۶ـ] عکرمة بن ابی جهل: در انتقام خواهی خون پدرش بسیار بر پیامبرﷺ می‌تاخت.
[اما سرنوشت این کسان :]

[۱ـ] عبدالله بن سعد بن ابی سرح، عثمان برای او از پیامبرﷺ امان خواست. پیامبرﷺ از او روی برتافت. عثمان برای بار دوم امان طلبید. چون روی برگرداند پیامبرﷺ فرمود: آیا در میان شما هیچ کس نبود که چون از او [= عثمان] روی برگرداندم وی [= عبدالله بن سعد] را بکشد؟ گفتند: چرا با چشمانت به ما اشاره نکردی؟ فرمود:

«هیچ پیامبری را نسزد که به گوشهٔ چشم اشاره کند»[1].

[۲ـ] عبدالله بن خطل را سعد بن حریث مخزومی و ابوهرزه اسلمی به قتل رساندند.

[۳ـ] مقیس بن حبابه را مردی به نام نمیلة بن عبدالله از خاندان خود او کشت.

[۴ـ] حویرث بن نفیل را علی بن ابی‌طالبؑ به فرمان پیامبر خداﷺ و به شمشیر کشت. پیامبرﷺ پس از آن فرمود:

«از این پس هیچ کس از قریش به گردن زدن کشته نشود، مگر به گاه قصاص»[2].

دو کنیز ابن خطل نیز یکی کشته شد و دیگری گریخت تا هنگامی که برای او از پیامبرﷺ امان خواستند و آن حضرت او را امان داد.

[۵ـ] ساره از نظرها پنهان شد تا آن که برای او از پیامبر خداﷺ امان طلبیدند و حضرت او را امان داد. پس از آن هم برای مدتی پنهان شد تا آن که در روزگار عمر بن خطاب یکی از مردان مسلمان او را به زیر سم اسب گرفت و کشت.

← ثأرت بـه قـهرا وحـملت عـقله — سـراة بـنی الـنجار ارباب فـارع
وادرکت ثـأری واضـجعت مـوسدا — وکـنت عـن الاسـلام اول راجـع

ابیات را بنگرید در: طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۲، ص ۱۱۱. ماجرای او را نیز افزون بر این منبع بنگرید در: طبری، تفسیر الطبری، ج ۵، ص ۲۱۷؛ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۵، ص ۳۳۰ ـ م.

۱. «ماکان لنبی ان تکون له خائنة الاعین». متن را با تفاوتی اندک بنگرید در: قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۷، ص ۴۰؛ حاکم، المستدرك علی الصحیحین، ج ۳، ص ۴۷، ش ۴۳۶۰؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۸، ص ۲۰۵؛ ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۳، ص ۵۹، ش ۲۶۸۴ و ج ۴، ص ۱۲۸، ش ۴۳۵۹؛ ابوالمحاسن حنفی، معتصر المختصر، ج ۱، ص ۲۳۶؛ دیلمی، الفردوس، ج ۵، ص ۳۶؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۱۵۹؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۸، ص ۸۵ ـ م.

۲. «لایقتل قریشی بعد هذا صبرا الا بقود». متن را بنگرید در: حاکم، المستدرك علی الصحیحین، ج ۳، ص ۷۳۹، ش ۶۶۸۹؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۴، ص ۲۹۵، ش ۴۲۴۳؛ همو، المعجم الکبیر، ج ۷، ص ۱۵۸ و ج ۲۰، ص ۲۹۳؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۳، ص ۴۱۲ و ج ۴، ص ۲۱۳؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۸، ص ۱۶؛ زرقانی، شرح الزرقانی، ج ۲، ص ۵۲۷؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۶، ص ۱۷۵؛ کحلانی، سبل السلام، ج ۴، ص ۵۵؛ فاکهی، اخبار مکه، ج ۱، ص ۳۶۸، ش ۷۷۰ ـ م.

[۶ـ] اما عکرمة بن ابی جهل، وی به سوی کناره‌های دریا رفت و گفت: با مردی سکونت نمی‌گزینم که ابوالحکم ـ مقصود پدر خود اوست ـ را کشته است. هنگامی که وی در کشتی نشست ناخدای کشتی به او گفت: مخلص باش! گفت: چرا؟ گفت: در دریا جز اخلاص به کار نیاید. گفت: اگر در دریا جز اخلاص به کار نیاید در خشکی نیز جز اخلاص سودمند نیفتد. پس بازگشت. در این هنگام همسر او ام حلیم دختر حارث که اسلام آورده بود برای وی از پیامبر خداﷺ امان گرفت. گفته‌اند: همسر وی به استناد امانی که از پیامبرﷺ گرفته بود راهی کرانه‌های دریا شد. چون پیامبر خداﷺ عکرمه را دید فرمود: آفرین بر سوار مهاجر! او که چنین شنید اسلام آورد. پس پیامبر خداﷺ به او فرمود:

«هر چه امروز از من بخواهی به تو می‌دهم»[1].

او در پاسخ گفت: از تو می‌خواهم از خداوند مسألت کنی هر جا خرجی کرده‌ام تا با آن راه خدا را ببندم یا هر موضعی که داشته‌ام تا با آن بر راه خدا سنگ نهم، آن را بر من ببخشاید. پیامبر خداﷺ برای او چنین دعا کرد:

«خداوندا، آنچه را مسألت دارد بر او ببخشای»[2].

پس عکرمه گفت:ای پیامبر خدا، به خداوند سوگند هیچ درهمی از آنچه در راه شرک خرج کرده‌ام نمی‌گذارم مگر این که به جای آن امروز در راه اسلام دو درهم خرج کنم و هیچ قدمی را از آنچه در راه شرک برداشته‌ام نمی‌گذارم مگر این که امروز به جای آن در راه اسلام دو قدم بردارم.

عکرمه در نبرد یرموک به قتل رسید.

این خبر را از آن روی به تفصیل آوردیم که احکامی دربارهٔ رفتارهای پیامبر خداﷺ بدان باز می‌گردد.

فصل [:کشتن پیران و ناتوانان]

کسانی که کهنسالی توانشان را گرفته یا پیری آنان را فرسوده و ناتوان ساخته و یا اهل دیر و صومعه‌اند و رهبانیت پیشه کرده‌اند، چنانچه با تدبیر خود جنگاوران را یاری می‌رسانند و آنان را به پیکار برمی‌انگیزند، کشتن آن‌ها پس از دست یافتن بر ایشان جایز است و در حکم

---

۱. «لاتسألنی الیوم شیئا الا اعطیتك». حدیث را بنگرید در: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۸، ص ۳۰۵؛ متقی هندی، کنز العمال، ج ۱۳، ص ۵۴۶ ـ م.

۲. «اللهم اغفرله ما سأل».

پیکارگرانی هستند که به اسارت درآمده‌اند. اما چنانچه از کسانی باشند که به تدبیر یا تشویق، با جنگاوران همکاری و مشارکت ندارند در مباح بودن قتل آن‌ها دو دیدگاه وجود دارد.

فصل [: به تصرف درآمدگان]

به تصرف درآمدگان زنان و کودکان [دشمن] هستند. چنین کسانی اگر از اهل کتاب باشند به دلیل نهی پیامبرﷺ از کشتن زنان و کودکان، قتلشان جایز نیست و به تصرف و به تبع آن به اسارت در می‌آیند و همراه با دیگر غنایم توزیع می‌شوند. اما اگر از کسانی چون دهریه یا بت‌پرستان باشند که دارای کتابی آسمانی نیستند و در عین حال از پذیرش اسلام نیز سرباز زنند از دیدگاه شافعی کشته می‌شوند، اما از دیدگاه ابوحنیفه به بردگی در می‌آیند.

در میان کسانی که به بردگی در می‌آیند مادران و فرزندانشان را نباید از همدیگر جدا کرد، چرا که پیامبر خداﷺ فرمود:

«نباید مادری را از فرزندش دور داشت»[1].

اگر امام یا نایب او بخواهد تصرف شدگان را در ازای دریافت مالی بدانان بازگرداند جایز است؛ زیرا این سربها ستاندن نوعی بیع است. در این صورت مالی که در ازای آزاد کردن چنین تصرف شدگانی ستانده می‌شود به جای آن‌ها در شمار غنایم جای خواهد گرفت و در این میان لازم نیست به کسانی که این افراد را به غنیمت خویش درآورده‌اند افزون بر سربهای آن افراد آن اندازه از سهم منافع عمومی از بیت‌المال پرداخت کند که رضایت ایشان حاصل گردد. اما اگر امام یا نایب او بخواهد این تصرف شدگان را با کسانی از اسیران مسلمان مبادله کند به جای این افراد به کسانی که آن‌ها را به غنیمت خویش درآورده‌اند از سهم منافع عمومی از بیت‌المال عوض پرداخت می‌کند. اگر در همین مسأله امام یا نایب او بخواهد بر این تصرف‌شدگان منت نهد و آن‌ها را بدون هیچ عوضی آزاد کند، تنها در صورتی جایز است که کسانی که این افراد را به غنیمت خویش در آورده‌اند یا از حقوق خود بگذرند و یا در عوض آن مالی بستانند و بدین سان رضایت دهند. در این فرض، اگر آزادی این تصرف شدگان به استناد مصلحتی عام باشد، جایز است امام این عوض را از سهم منافع عمومی [و از محل بیت‌المال] تأمین کند، ولی در صورتی که این آزادی به استناد چیزی باشد که شخصاً به امام

---

۱. «لا توله والدة عن ولدها». متن را بنگرید در: بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۸، ص ۵؛ دیلمی، الفردوس، ج ۵، ص ۱۳۱؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۶ ص ۴۲۳؛ کحلانی، سبل السلام، ج ۳، ص ۲۲۹؛ ابن قدامه، المغنی، ج ۴، ص ۱۸۰ و ج ۹، ص ۲۱۲ ـ م.

بازمی‌گردد تنها می‌تواند از مال خود این عوض را پرداخت کند. اگر هم در این میان، کسی از صاحبان غنایم راضی نشود که از حق خویش بگذرد نمی‌توان او را به اجبار بدین کار واداشت. این حکم متفاوت است با مسأله‌ای پیشین که در آن بر امام لازم نبود در منت نهادن بر اسیران و آزاد کردن بدون عوض آنان رضایت کسانی را حاصل کند که آن‌ها را در اختیار گرفته‌اند؛ زیرا کشتن مردان [= مقصود اسیران است] جایز است، در حالی که کشتن به تصرف درآمدگان [= زنان و کودکان] جایز نیست و بدین سان آن‌ها به اموالی به غنیمت درآمده بدل می‌شوند که صاحبانشان را تنها با رضایت خود آن‌ها می‌توان به دست کشیدن از حقشان فراخواند.

هنگامی که در نبرد حنین پیامبر صلی الله علیه و آله کسانی از زنان و کودکان هوازن را به تصرف درآورد و پس از پخش اموال و توزیع تصرف‌شدگان، این خاندان برای درخواست عنایت از جانب پیامبر صلی الله علیه و آله نزد ایشان آمدند و حرمت آن را که پیامبر در میان این خاندان از شیر حلیمه ـ او از قبیله هوازن بود ـ تغذیه کرده بود بدان حضرت یادآور شدند.

ابن اسحاق نقل کرده است که چون در نبرد حنین زنان و کودکان هوازن به تصرف درآمدند و اموالشان هم به غنیمت درآمد، هیئت‌های این خاندان به حضور پیامبر صلی الله علیه و آله که در جعرانه بود رسیدند و بر او سلام کردند و گفتند: ای پیامبر خدا، ما را تبار و خاندانی است و اینک گرفتاری‌ای به ما رسیده است که بر تو پنهان نیست. بر ما منت گذار تا خدا بر تو منت نهد.

سپس مردی از آن میان به نام ابوصرد ـ زهیر بن صرد ـ برخاست و گفت: ای پیامبر خدا، عمه‌ها، خاله‌ها و دایه‌هایی که زمانی تو را عهده‌دار بوده‌اند در خیمه‌های مایند. اگر ما در اختیار حارث بن ابی شمر یا نعمان بن منذر بودیم و در وضعی همانند آنچه امروز قرار گرفته‌ایم قرار می‌گرفتیم، امید عنایت و مرحمت او داشتیم. اما تو خود برترین عهده‌دارانی. آن‌گاه اشعاری چنین بر زبان آورد:

> ای پیامبر خدا، بر ما منت گذار و بزرگواری کن؛ چرا که تو همان مردی که بدو امید داریم و او را ذخیرهٔ خویش می‌گیریم.
>
> بر خاندانی گمنام منت گذار که روزگار محرومشان داشته است و جمعشان از هم پراکنده است و درگذشتهٔ روزگارشان به قحطی و گرسنگی گرفتار بوده‌اند.
>
> بر زنانی منت گذار که تو خود در میانشان شیر می‌خوردی، آن گاه که دهانت از دانه‌های مروارید شیر ناب آنان پر می‌شد.
>
> اکنون منت‌گذار و به یاد آر آن هنگام را که کودکی بودی و تو را شیر می‌دادند و تو را

در این که چه کنی و چه نکنی تربیت می‌کردند.
ما را به سان کسانی قرار نده که پیمانه‌شان پر شده است و کسانی از ما باقی بگذار که ما طایفه‌ای خوش آوازه‌ایم.
و در عین حال گرفتاریم اگر که آن خوان نعمت که گسترده‌ای ما را نیز در برنگیرد.ای آن که چون آزموده شود بردبارترین کسان است.
ما بر منتی که نهی تو را سپاس می‌گوییم، هر چند این نعمت راکسانی دیگر ناسپاسی کرده باشند، و نیز برای فردای خویش از این نعمت که می‌دهی ذخیره‌ای می‌اندوزیم.[۱]

پیامبر ﷺ پرسید: آیا فرزندان و زنانتان برایتان دوست داشتنی‌تر است یا دارایی‌هایتان؟ گفتند: ما را میان دارایی‌ها و بستگانمان مخیّر ساخته‌ای. اینک اگر فرزندان و زنانمان را به ما بازگردانی برایمان دوست داشتنی‌ترند. پیامبر ﷺ فرمود: «آنچه از آنِ من و بنی عبدالمطلب بوده است از آنِ شما». پس قریش نیز گفتند: آنچه از آنِ ما بوده است از آنِ پیامبر خدا ﷺ باد. انصار نیز گفتند: آنچه از آنِ ما بوده است از آنِ پیامبر. اما اقرع بن حابس گفت: اما من و بنی تمیم نه. عیینة بن حصن هم گفت: من و بنی فزازه نیز نه. عباس بن مرداس سلمی هم گفت: من و بنی سلیم نیز نه. ولی بنی سلیم گفتند: آنچه از آن ما بوده است از آن رسول خدا ﷺ. پس عباس بن مرداس به آنان گفت: مرا خوار کردید.
آن گاه پیامبر خدا ﷺ فرمود:
«زنهار، هر کدام از شما که از حق خویش از این تصرف شدگان نمی‌گذرد برای او در مقابل هر یک نفر شش شتر جوان است؛ کودکان و زنان این مردم را بدیشان بازپس دهید».[۲]

---

۱. ابیاتی است از بحر عروضی بسیط:

امنن علینا رسول الله فی کرم	فانك المرء نرجوه و ندخر
امنن علی بیضة قد عاقها قدر	ممزق شملها فی دهرها غبر
امنن علی نسوة قد کنت ترضعها	اذ فوك یملوه من محضها الدرر
الان اذ کنت طفلا کنت ترضعها	واذ تریبك ما تأتی و ماتذر
لا تجعلنا کمن شالت فعامته	واستبق منا فانا معشر زهر
اذ لم تدارکنا نعماء تنشرها	یا ارجح الناس حلما حین یختبر
انا لنشکرك النعمی وان کفرت	وعندنا بعد هذا الیوم ندخر

شعر را با افزوده‌ها و تفاوت‌هایی بنگرید در: هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۶، ص ۱۸۶ و ۱۸۷؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۵، ص ۴۵؛ همو، المعجم الصغیر، ج ۱، ص ۳۹۵؛ همو، المعجم الکبیر، ج ۵، ص ۲۶۹ ـ ۲۷۱؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۸، ص ۳۴؛ طبری، تاریخ الامم والملوك، ج ۲، ص ۱۷۳ ـ م.
۲. «اما من تمسك منکم بحقه من هذا السبی فله بکل انسان ست قلائص فردوا الی الناس ابناءهم و نساءهم». منابع را در
←

پس از این سخن پیامبر ﷺ، آن تصرف شدگان را باز گرداندند.

در این میان، پیرزنی از پیرزنان هوازن سهم عیینه شده بود. عیینه می‌گفت: من برای او در این طایفه نسبی سراغ ندارم، شاید که سربهای او بیشتر باشد. از این روی از بازگرداندن آن زن در برابر شش شتر خودداری ورزید. ابوصرد به او گفت: او را واگذار، به خداوند سوگند نه او را دهانی خوش نام است، نه پستانی برآمده، نه شکمی بچه‌زای، نه آن که تنها یک بار شوهر کرده است و نه آن که او را بهرهٔ بسیار باشد. پس عیینه او را در عوض شش شتر بازگرداند. بعدها عیینه به اقرع برخورد و از این پیشامد به او نالید. وی نیز در پاسخ گفت: آن که گرفته بودی نه زنی بود سفید روی و میانسال و نه میانه قامت و زیبا اندام.

یکی از همین تصرف شدگان شیماء دختر حارث بن عبدالعزی و خواهر رضاعی پیامبر خدا ﷺ بود. او را در سختی گذارده بودند تا هنگامی که پیامبر خدا ﷺ به نزد او آمد، در حالی که وی می‌گفت: من خواهر رضاعی پیامبر خدا هستم. آن زن چون به نزد پیامبر ﷺ رسید به آن حضرت گفت: من خواهر توام. پیامبر ﷺ فرمود: نشان آن چیست؟ گفت: یک بار هنگامی که تو را بر دامن نهاده بودم مرا به دندان گزیدی. پیامبر ﷺ این نشانه را شناخت، ردای خود برای وی گسترد و او را بر آن نشاند. آن گاه او را میان این که نزد وی در مکه بماند یا عطایی برگیرد و به میان خاندان خود باز گردد آزاد گذارد. وی نیز این را برگزید که پیامبر ﷺ به او عطایی دهد و وی را به میان کسانش باز گرداند. پیامبر ﷺ نیز این کار را انجام داد ـ و این پیش از ورود هیئت هوازن و برگرداندن همهٔ تصرف‌شدگان بود. پیامبر ﷺ غلامی به نام مکحل و همچنین کنیزی در اختیار آن زن گذاشت. بعدها آن غلام و کنیز با یکدیگر ازدواج کردند و از آن‌ها فرزندانی پدید آمد و هنوز هم در میان آن خاندان کسانی از نسل ایشان هستند.

در این خبر، افزون بر احکامی که استنباط می‌شود، الگویی رفتاری است که لازم است فرمانروایان از آن پیروی کنند. از همین روی، این خبر را کامل آوردیم[1].

اگر در میان زنانی که به تصرف درآمده‌اند زنانی شوهردار وجود داشته باشند به همین تصرف، ازدواج آن‌ها با شوهرانشان باطل می‌شود، خواه شوهران نیز به تصرف درآمده باشند

← پاورقی بعدی بنگرید ـ م.

۱. این حدیث را با تفاوت‌هایی بنگرید در: ابن حنبل، مسند احمد، ج ۲، ص ۲۱۸، ش ۷۰۳۷؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۵، ص ۲۷۰، ش ۵۳۰۴؛ قرشی، مکارم الاخلاق، ص ۱۱۶، ش ۳۸۳؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۸، ص ۳۴، ش ۴۰۶۴؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۸، ص ۱۵۱ و ۱۵۲؛ ابن هشام، السیرة النبویه، ج ۵، ص ۱۶۴ و پس از آن ـ م.

و خواه آنان به تصرف در نیامده باشند. اما ابوحنیفه گفته است: چنانچه این زنان با شوهرانشان به تصرف در آمده باشند ازدواج میان آن‌ها برقرار می‌ماند.

اگر از همین زنان شوهردار کسی پیش از آن که به تصرف در آید اسلام آورد آزاد است و ازدواج او با همسر پیشین نیز با سپری شدن عده باطل است.

چنانچه زنان به تصرف در آمده میان غنیمت‌گیران توزیع شوند آمیزش با آن‌ها، پیش از استبراء به یک حیض در صورتی که دارای عادت باشند و یا زایمان کردن در صورتی که باردار باشند، جایز نیست. روایت شده است که پیامبر ﷺ بر تصرف شدگان هوازن گذشت و فرمود:

«زنهار که با هیچ بارداری پیش از نهادن فرزند و با هیچ ناباردای پیش از حیض شدن آمیزش نشود»[1].

فصل [: آنچه به چنگ مشرکان افتد]

آن دسته از اموال مسلمانان که مشرکان بر آن چیرگی یابند و آن را از آنِ خویش سازند به ملکیت ایشان در نمی‌آید و همچنان بر ملکیت صاحبان مسلمانش می‌ماند. از همین روی، اگر مسلمانان دیگر بار این اموال را به چنگ آورند بدون عوض به صاحبان پیشین آن‌ها برگردانده می‌شوند.

اما ابوحنیفه گفته است: مشرکان با چیرگی یافتن بر اموال مسلمانان مالک آن‌ها می‌شوند تا جایی که اگر آنچه به تصرف مشرکان درآمده کنیزی از آنِ فردی مسلمان باشد و بعدها مالک پیشین او به دارالحرب برود حرام است با او همبستری کند.

اگر آنچه به تصرف مشرکان درآمده زمین باشد و بعدها تصرف کنندهٔ آن زمین به اسلام گرود، او خود سزامندترین کس بدان زمین خواهد بود. سرانجام اگر همین زمین را دیگر بار مسلمانان به چنگ آورند، بیش از مالک پیشین بدان سزامند خواهند بود.

در همین مسألهٔ اخیر، امام مالک گفته است: چنانچه مالک آن اموال پیش از قسمت کردن

---

۱ . «الا لا توطأ حامل حتى تضع ولا غير ذات حمل حتى تحيض». متن را با تفاوت‌هایی بنگرید در: قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۵، ص ۱۲۲ و ج ۸، ص ۹۹؛ حاکم، المستدرك على الصحيحين، ج ۲، ص ۲۱۲؛ ترمذی، سنن الترمذی، ج ۴، ص ۱۳۳؛ دارمی، سنن الدارمی، ج ۲، ص ۲۲۴؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۵، ص ۴؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۵، ص ۳۲۹ و ج ۷، ص ۴۴۹؛ دارقطنی، سنن الدارقطنی، ج ۳، ص ۲۵۷؛ ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۲، ص ۲۴۸؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۳، ص ۲۸ و ۶۲؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۴، ص ۴۲۴؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۳، ص ۱۴۳ و ۱۷۹، ج ۱۶، ص ۸۷ و ج ۱۸، ص ۲۷۹؛ زرقانی، شرح الزرقانی، ج ۳، ص ۱۸۲؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۵، ص ۳۸۹ ـ م.

غنایم برسد خود بدان استحقاق بیشتری خواهد داشت و چنانچه پس از قسمت کردن غنایم برسد او استحقاق بهای آن اموال و فردی که آن‌ها را به غنیمت گرفته است استحقاق عین آن‌ها را خواهد داشت.

خریدن فرزندان اهل حرب از آن‌ها جایز است، آن گونه که به تصرف درآوردن آن‌ها نیز جایز است. خریدن اهل عهد یا کسانی که با مسلمانان پیمان آشتی دارند نیز جایز است، اما به تصرف درآوردن آن‌ها جایز نیست. اما در مورد فرزندان اهل ذمه نه خرید آن‌ها جایز است و نه به تصرف در آوردن آن‌ها.

آنچه را یک تن به غنیمت درآورد در این که باید خمسش ستانده شود با آنچه دو تن با هم به غنیمت درآورند حکمی برابر دارد. اما ابوحنیفه و دو شاگرد او [= شیبانی و ابویوسف] گفته‌اند: از آنچه یک جمع به غنیمت درآورند تنها زمانی خمس ستانده می‌شود که آن‌ها یک «سریه» را تشکیل دهند. البته، آنان دربارهٔ «سریه» اختلاف کرده‌اند: ابوحنیفه و محمد بن حسن شیبانی گفته‌اند: «سریه» شماری از سپاهیان را گویند که قادر به دفاع از خود باشند. اما ابویوسف گفته است: «سریه» عبارت است از نه نفر و بالاتر از آن؛ زیرا سریه عبدالله بن جحش نه نفر بود. از دیدگاه بیشتر فقیهان، رسیدن به چنین شماری شرط نیست؛ چرا که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله عبدالله بن انیس را به تنهایی به عنوان یک سریه به سراغ خالد بن سفیان هذلی فرستاد و او خالد را به قتل رساند، همچنان که عمرو بن امیه را نیز همراه با یک تن دیگر به عنوان یک «سریه» روانهٔ مأموریتی ساخت.

چنانچه پدر ومادری اسلام بیاورند این به معنای مسلمان تلقی کردن فرزندان نابالغ آنان اعم از مذکر و مونث است، ولی به معنای مسلمان دانستن فرزندان بالغشان نیست، مگر این که فرزندی دیوانه باشد. مالک گفته است: اسلام آوردن پدر اسلام آوردن فرزندان است، ولی اسلام آوردن مادر اسلام آوردن فرزندان نیست؛ چنان که نه مسلمان شدن کودکان نابالغ به تنهایی مسلمان شدن است و نه مرتد شدنشان از دین برگشتگی. اما ابوحنیفه گفته است: در صورتی که کودکی دارای عقل و تمیز باشد هم اسلام آوردن او اسلام آوردن است و هم ارتداد او ارتداد است، هر چند تا زمانی که به بلوغ نرسیده است کشته نمی‌شود. در همین مسأله ابویوسف گفته است: اسلام آوردن کودک نابالغ اسلام آوردن است، ولی ارتداد او ارتداد نیست. سرانجام، مالک ـ بنابر روایت معن ـ گفته است: چنانچه کودک خود را بشناسد اسلام آوردن او صحیح است، ولی چنانچه خود را نشناسد اسلام آوردنش صحیح نیست.

فصل [: زمین‌هایی که مسلمانان بر آن‌ها استیلا می‌یابند]

زمین‌هایی که مسلمانان بر آن‌ها استیلا می‌یابند بر سه گونه است:

گونهٔ نخست زمین‌هایی است که با قهر و غلبه از صاحبانشان به تصرف درآمده تا جایی که یا به کشته شدن، یا به اسارت و یا به رانده شدن از سرزمین خویش، از این اراضی جدا شده‌اند. فقیهان در حکم این گونه اراضی، پس از استیلای مسلمانان بر آن‌ها اختلاف دارند: شافعی بدان گراییده که این اراضی به سان دیگر اموال غنیمت است و میان کسانی که آن‌ها را به چنگ آورده‌اند توزیع می‌شود، مگر این که خود با رضایت آن‌ها را واگذارند تا در این صورت بر مصالح مسلمانان وقف شود. مالک گفته است: این اراضی از زمانی که به غنیمت درآمده به وقف بر مسلمانان بدل می‌گردد و قسمت کردن آن‌ها میان کسانی که بر آن‌ها استیلا یافته‌اند جایز نیست. ابوحنیفه گفته است: در برخورد با این اراضی امام مخیّر است که آن‌ها را میان غنیمت‌گیران توزیع کند تا به اراضی عُشری بدل شوند، یا آن‌ها را در برابر خراجی که بر آن‌ها وضع می‌کند به مشرکان بازگرداند تا آن اراضی، اراضی خراج باشد و مشرکان نیز در آن‌ها اهل ذمه تلقی شوند، و یا آن که آن‌ها را بر همه مسلمانان وقف کند.

این اراضی، خواه مسلمانان در آن‌ها سکونت گزینند و خواه مشرکان، به آن‌ها بازگردانده شوند، از آن روی که در هر صورت مسلمانان بر آن‌ها ملکیت دارند از «دارالاسلام» شمرده می‌شود و جایز نیست مسلمانان در برابر مشرکان از آن‌ها دست بکشند، مباد که به «دارالحرب» بدل شود.

گونهٔ دوم اراضی‌ای است که مشرکان از سرترس آن‌ها را وانهاده، خود به خود از ایشان به تملک مسلمانان انتقال یافته است. این اراضی به استیلای مسلمانان بر آن‌ها به وقف بدل می‌شود، اما دیدگاه دیگر نیز آن است که این اراضی تنها در صورتی به وقف بدل می‌شود که امام صیغهٔ لفظی را بر آن‌ها جاری سازد. به هر روی، بر این اراضی خراجی معین می‌شود و این خراج اجرت اعیان است و از هر کس که در این اراضی کار کند، مسلمان یا کافر معاهد، ستانده می‌شود.

از این گونه اراضی هم خراج ستانده می‌شود و هم ده یک کشت و زرع و محصول‌ها و میوه‌ها، مگر آن که درختان موجود در آن‌ها درختان خرمایی باشد که در هنگام استیلای مسلمانان وجود داشته است. در این صورت، درختان خرما نیز همراه با آن اراضی وقف می‌شود و بدین ترتیب بر میوهٔ آن‌ها عشر وضع نمی‌شود و امام در این باره مخیّر است که

خراج وضع کند یا به نسبت محصول قرارداد مساقات بندد. البته، درختان خرمایی که پس از استیلا کاشت شود، مشمول ده یک و اراضی این گونه نخلستان‌ها نیز اراضی خراج است.

اما ابوحنیفه گفته است: عشر و خراج در کنار هم ستانده نمی‌شود، عشر به خراج ساقط می‌شود و این اراضی به دارالاسلام بدل می‌گردد، فروش یا رهن این اراضی جایز نیست و تنها فروش درختانی که در آن‌ها کاشته شده جایز است.

گونهٔ سوم زمین‌هایی است که مسلمانان به صلح بر آن‌ها استیلا یابند، بدین ترتیب که زمین‌ها در برابر خراجی که مالکان پیشین به مسلمانان پرداخت می‌کنند در دست آن‌ها باقی گذارده شود. این توافق به دو صورت ممکن است:

صورت نخست آن است که مسلمانان بر این مبنا با مشرکان مصالحه کنند که اصل اراضی از آنِ مسلمانان باشد. با این صلح، آن اراضی به وقف بدل می‌شود و دارالاسلام تلقی می‌گردد و از این روی، فروش و رهن آن‌ها جایز نیست و خراج نیز اجرت اراضی محسوب می‌شود و به اسلام آوردن کسانی که در آن اراضی کار می‌کنند برداشته نمی‌شود. بنابر این، حتی در صورتی که اراضی یادشده به مسلمانان نیز انتقال یابد، خراج وضع شده بر آن‌ها استیفا می‌گردد. با این صلح، مشرکان طرف قرارداد به اهل عهد بدل می‌شوند و بر این پایه، در صورتی که جزیهٔ سرانهٔ وضع شدهٔ بر آن‌ها را پرداخت کنند تثبیت تصرف آن‌ها برای همیشه جایز است. ولی در صورتی که از پرداخت جزیه خودداری ورزند به پرداخت اجبار نمی‌شوند، ولی تنها همان مدتی که اهل عهد در دارالاسلام اجازهٔ اقامت می‌یابند، یعنی حداکثر چهار ماه، به آن‌ها اجازهٔ اقامت داده می‌شود و در هیچ صورت این مدت از یک سال تجاوز نمی‌کند. در باقی‌گذاردن آن‌ها در اراضی مسلمانان در فاصلهٔ زمانی چهار ماه تا یک سال، دو احتمال وجود دارد.

صورت دوم آن است که مسلمانان بر این پایه با مشرکان صلح کنند که اراضی از آنِ مشرکان باشد و در برابر، خراجی بر آن‌ها وضع گردد و آن را به مسلمانان بپردازند. این خراج در حکم جزیه است و هرگاه اسلام بیاورند از آنان برداشته می‌شود. این گونه اراضی نیز جزو «دارالاسلام» تلقی نمی‌شود و تنها «دارالعهد» است و آنان خود حق دارند اراضی را بفروشند یا رهن دهند. در صورت انتقال این اراضی به فردی مسلمان، خراج آن همچنان دریافت می‌شود.

طرف‌های چنین مصالحه‌ای تا زمانی که به صلح خود پایبند باشند در این اراضی باقی گذارده می‌شوند و جزیهٔ سرانه نیز از آنان ستانده نمی‌شود؛ زیرا در جایی غیر از دارالاسلام

هستند. اما ابوحنیفه گفته است: این گونه زمین‌ها به واسطهٔ همین صلح به دارالاسلام بدل می‌شود و کسانی که در آن‌ها کار می‌کنند نیز اهل ذمه شمرده می‌شوند و از همین روی از آنان جزیهٔ سرانه ستانده می‌شود.

اما اگر طرف‌های این قرارداد پس از استقرار صلح، آن را نقض کنند، فقیهان دربارهٔ حکم آنان اختلاف‌نظر دارند: شافعی بدان گراییده است که اگر ملکیت این اراضی از آنان سلب شود و مسلمانان خود آن‌ها را به ملکیت درآورند این اراضی حکم ویژهٔ خود را خواهد داشت، ولی اگر ملکیت اراضی سلب نشود به دارالحرب بدل خواهد شد. اما ابوحنیفه گفته است: چنانچه در سرزمین آنان افرادی مسلمان باشند یا میان سرزمین آن‌ها و دارالحرب آبادی‌ای از آنِ مسلمانان وجود داشته باشد آن اراضی دارالاسلام است و ساکنانش نیز در چنین وضعیتی مشمول احکام سرکشان خواهند بود، ولی چنانچه در میان آن‌ها کسی از مسلمانان نباشد یا میان سرزمین آن‌ها و دارالحرب آبادی‌ای از آنِ مسلمانان وجود نداشته باشد آن اراضی دارالحرب است. سرانجام، ابویوسف و محمد بن حسن گفته‌اند: در هر دو وضعیت، این اراضی دارالحرب تلقی می‌شود.

فصل [: اموال منقول]

اموال منقول همان غنیمت‌های معمول است. پیامبر خداﷺ در آغاز این اموال را مطابق رأی و اجتهاد خود قسمت می‌کرد. اما چون پس از نبرد بدر، مسلمانان مهاجر و انصار در این باره با یکدیگر کشمکش پیدا کردند، خداوند آن‌ها را ملک پیامبرﷺ خواند تا او خود در هر جا می‌خواهد هزینه کند. ابوامامه باهلی روایت کرده و گفته است: از عبادة بن صامت دربارهٔ انفال یعنی آیهٔ ﴿یَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾[1] پرسیدم. عبادة بن صامت در پاسخ گفت: این آیه دربارهٔ ما بدریان نازل شد که دربارهٔ غنایم اختلاف ورزیدیم و خویی بد آشکار ساختیم و از این روی خداوند آن‌ها را از دستمان بیرون کشید و در اختیار پیامبر خویش گذارد. او نیز آن‌ها را میان مسلمانان به تساوی قسمت کرد و از میان آن‌ها تنها شمشیر ویژهٔ خویش ذوالفقار را که پیشتر از آنِ منبه بن حجاج بود برداشت و بی آن که از آن غنایم خمس بردارد سهم ویژهٔ خود را از آن‌ها در اختیار گرفت

---

۱. انفال / ۱: از تو دربارهٔ غنیمت‌ها می‌پرسند. بگو: غنیمت‌ها از آنِ خدا و پیامبر است. پس از خدا پروا کنید و میان خویش به صلاح آورید.

تا آن که خداوند چندی پس از بدر این آیه را فرستاد: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [1].

بدین سان، خداوند خود توزیع غنایم را عهده‌دار شد. چنان که توزیع زکات را نیز عهده‌دار شده بود. نخستین غنیمتی که پس از بدر پیامبر خدا ﷺ از آن خمس برداشت غنایم بنی قینقاع بود.

هنگامی که غنایمی به چنگ آید پیش از آن که جنگ فرو نشیند، قسمت نمی‌شود، تا با فرونشستن جنگ، تحقق پیروزی و استقرار ملکیت بر غنایم روشن شود و نیز مسلمانان به آن‌ها مشغول نشوند و شکست بخورند.

زمانی که جنگ فرو نشیند، این که غنایم شتابان در همان دارالحرب قسمت شود یا این کار تا رسیدن سپاهیان به دارالاسلام به تأخیر افتد به مصلحتی بستگی دارد که فرمانده لشکریان تشخیص می‌دهد. اما ابوحنیفه گفته است: قسمت کردن غنایم در دارالحرب جایز نیست و تنها هنگامی این کار جایز است که این اموال به دارالاسلام برسد.

به هر روی، هنگامی که فرمانده بخواهد غنایم را قسمت کند، کار را با ربوده‌های کشتگان آغاز می‌کند و هر چه را هر یک از سپاهیان از کشتهٔ خویش ربوده است به خود او می‌دهد، خواه امام چنین وعده‌ای به او داده باشد و خواه نداده باشد. اما ابوحنیفه و مالک گفته‌اند: اگر امام چنین توافقی را با پیکارگران گذاشته باشد آنان به ربوده‌هایشان استحقاق دارند، ولی اگر چنین توافقی نگذارده باشد این ربوده‌ها نیز غنیمت است و همه در آن شریک هستند. این در حالی است که [در نبردی] پس از به چنگ آوردنِ غنایم، منادی پیامبر خدا ﷺ چنین بانگ برآورد:

«هر کس کسی را بکشد آنچه از او برباید از آنِ خود اوست» [2].

افزون بر این، توافق یا شرط آن چیزی است که پیش از حصول غنایم باشد و نه پس از آن.

---

۱. انفال / ۴۱ : بدانید هر چه را غنیمت گرفتید یک پنجم آن از آنِ خدا و از آنِ پیامبر و برای خویشاوندان، یتیمان، بینوایان و در راه ماندگان است.

۲. «من قتل قتیلا فله سلبه». این حدیث در منابعی چند آمده است. از آن جمله بنگرید به: بخاری، صحیح البخاری، ج ۳، ص ۱۱۴۴، ش ۲۹۷۳؛ ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۸، ص ۱۰۲ و ج ۱۱، ص ۱۷۳؛ ترمذی، سنن الترمذی، ج ۴، ص ۱۳۱، ش ۱۵۶۲ و پس از آن؛ دارمی، سنن الدارمی، ج ۲، ص ۳۰۱، ش ۲۴۸۴؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۶، ص ۳۰۷ و ۳۰۹؛ مالک، الموطأ، ج ۲، ص ۴۵۵؛ ابن ابی شیبه، مصنف ابن ابی شیبه، ج ۶، ص ۴۷۸ و ۴۷۹ و ج ۷، ص ۴۱۷ و ۴۱۹؛ طحاوی، شرح معانی الآثار، ج ۳، ص ۲۲۷، ۲۲۹ و ۲۴۳؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۷، ص ۲۴۵ و ۲۴۶؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۴۷ و ۲۴۸؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۱۴، ص ۵۱ و ج ۲۳، ص ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۱ و ۲۵۲؛ زرقانی، شرح الزرقانی، ج ۳، ص ۳۳ ـ ۳۶؛ عظیم‌آبادی، عون المعبود، ج ۷، ص ۲۷۷؛ نووی، شرح النووی، ج ۱۲، ص ۵۹ ـ م.

دیگر آن که پیامبرﷺ ربوده‌های کشتگان ابوقتاده را به خود او داد، در حالی که کسانی که او کشته بود بیست تن بودند.

اما مقصود از «سلَب» یا ربوده، همهٔ چیزهایی است که مقتول در هنگام کشته شدن با خود داشته است، لباسی که او را حفظ می‌کرده، سلاحی که با آن می‌جنگیده و اسبی که بر آن سوار بوده است. آنچه از اموال پیکارگر در اردوگاهشان بوده، ربوده یا سلب محسوب نمی‌شود. دربارهٔ اموالی هم که بر کمر بسته یا چیزهایی چون همیان که با خود همراه داشته است، دو دیدگاه وجود دارد.

ربوده مشمول خمس قرار نمی‌گیرد. اما مالک گفته است از همین مال نیز برای مستحقان خمس، خمس ستانده می‌شود.

به هر روی، هنگامی که فرمانده اعطای ربوده‌ها را به پایان رساند دربارهٔ اقدام بعدی او اختلاف نظر وجود دارد: از میان دو دیدگاه موجود آن که صحیح‌تر است این است که فرمانده پس از توزیع ربوده‌ها به استیفای خمس از همه غنایم می‌پردازد و خمس ستانده شده را میان مستحقان به پنج قسمت می‌کند، چنان که خداوند فرموده است: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾[1].

اما ابوحنیفه، ابویوسف، محمد بن حسن شیبانی و مالک گفته‌اند: خمس بر سه قسمت می‌شود؛ از آنِ یتیمان، بینوایان و در راه ماندگان. ابن عباس نیز گفته است: خمس بر شش سهم می‌شود و از این میان [فزون بر سهام پنجگانه] سهم خدا به مصارف کعبه می‌رسد.

مستحقان خمس غنایم همان مستحقان خمس فیء هستند و بدین ترتیب، یک سهم از خمس به پیامبر خداﷺ تعلق دارد و پس از او در منافع مسلمانان هزینه می‌شود؛ سهم دوم از آنِ «ذی القربی» یعنی بنی‌هاشم و بنی‌عبدالمطلب است؛ سهم سوم از آنِ یتیمان است؛ سهم چهارم از آنِ بینوایان؛ و سهم پنجم از آنِ در راه ماندگان.

فصل [: مستحقان انعام]

فرمانده پس از استیفای خمس به اعطای انعام (رضخ) به مستحقانش می‌پردازد ـ و بنابر نظریه دوم درباره اقدام بعدی فرمانده پس از توزیع ربوده‌ها، این گروه بر مستحقان خمس تقدم دارند.

---

۱. انفال / ۴۱.

مقصود از مستحقان انعام (رضخ) آن دسته از بردگان، زنان، کودکان و پیران زمین‌گیر است که در نبرد حضور داشته‌اند. به اهل ذمه از محل غنایم و بسته به مقدار غنایمی که به چنگ آورده‌اند انعام داده می‌شود و در هیچ صورت مقدار این انعام برای هر فرد، نباید از سهمی که به یک پیکارگر سوار یا پیاده می‌رسد بیشتر باشد.

اگر پس از حضور مستحقان انعام در پیکار، نقصی که در آنان بوده است از میان برود، از این قبیل که برده آزاد شود، کودک به بلوغ برسد یا کافر به اسلام بگرود، اگر این امر پیش از پایان جنگ صورت پذیرفته باشد، به آنان سهم داده شود و انعام داده نشوند، ولی اگر پس از پایان جنگ باشد انعام بگیرند و به آنان سهم داده نشود.

[سهم بندی غنایم]

پس از کنارگذاردن خمس و انعام و توزیع آن‌ها میان مستحقان هر یک، غنایم میان کسانی از مجاهدان که در پیکار حضور داشته‌اند، یعنی مردان آزادِ مسلمانِ سالم، توزیع می‌شود و همهٔ آنان اعم از کسانی که وارد پیکار شده‌اند و کسانی که وارد پیکار نشده‌اند از سهمی از آن برخوردار می‌شوند؛ چه، آن که وارد پیکار نیز نشده یاور پیکارگران و به گاه نیاز جایگزین آن‌هاست.

البته، در تفسیر آیهٔ ﴿وَقيل لَهُمْ تَعالَوْا قاتِلوُا في سَبيلِ اللهِ اَوِادْفَعُوا﴾ [1] اختلاف شده و دو تفسیر را مطرح کرده‌اند: یکی آن که مقصود از این کسان سیاهی لشکرهاست، چنان که سدی و ابن جریح گفته‌اند؛ و دیگری آن که مقصود بر اسب نشستن و نگهبانی دادن است، چنان که ابن عون گفته است.

غنایم میان مستحقانش بر حسب استحقاقی که دارند قسمت می‌شود، نه آن که نظر قسمت‌کننده یا فرمانده پیکار ملاک عمل باشد. اما مالک گفته است: مال غنیمت به نظر امام واگذارده می‌شود و چنانچه او بخواهد آن را برابر میان پیکارگران قسمت می‌کند، چنانچه نیز بخواهد میان آن‌ها تفاوت می‌نهد و چنانچه بخواهد کسان دیگر را حتی آن‌ها که در جهاد شرکت نداشته‌اند در این غنایم سهیم می‌کند. اما [از دیدگاه نگارنده] سخن پیامبر خدا ﷺ ابطال کننده این نظر است، جایی که فرمود:

«غنیمت از آنِ کسانی است که در پیکار حضور داشته‌اند» [2].

---

۱. آل عمران / ۱۶۷: و به آنان گفته شد: بیایید در راه خدا بجنگید یا دشمن را برانید.

۲. «الغنيمة لمن شهد الوقعة». این متن را بنگرید در: قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۸، ص ۱۶؛ بخاری، صحیح ←

چنانچه فرمانده غنیمت را به کسانی که در نبرد حضور داشته‌اند اختصاص دهد لازم است سواران را بدان دلیل که رنج بیشتری را پذیرفته‌اند بر پیادگان برتری دهد. البته، در این باره که این برتری چه مقدار است، اختلاف ورزیده‌اند؛ ابوحنیفه گفته است: به سوار دو سهم و به پیاده یک سهم داده می‌شود. شافعی گفته است: به سوار سه سهم و به پیاده یک سهم داده می‌شود و تنها سوارانی از سهم سوار بر خوردار می‌شوند که اسب داشته باشند، ولی به کسانی که مرکبشان یابو، الاغ، شتر یا فیل بوده است تنها سهم پیاده داده می‌شود. میان آن که اسب اصیل باشد یا غیر اصیل باشد. نیز تفاوتی نیست. اما سلیمان بن ربیعه گفته است، تنها به سواران اسب‌های اصیل و پیشتاز سهم داده می‌شود.

چنانچه کسی همراه با اسب در نبرد حضور یافته باشد، هر چند نیز وارد پیکار نشود به او سهم داده می‌شود، ولی چنانچه اسب خود را در محل اردو بگذارد از سهمی برخوردار نشود.

چنانچه کسی چند اسب با خود به نبرد آورده باشد تنها سهم یک اسب به او داده شود. ابوحنیفه و محمد بن حسن چنین دیدگاهی دارند. اما ابویوسف گفته است: به چنین کسی سهم دو اسب داده می‌شود و اوزاعی نیز همین دیدگاه را برگزیده است. ولی ابن عیینه گفته: به اسب‌هایی که به آن‌ها نیاز بوده است سهم اختصاص می‌یابد، اما به اسب‌هایی که به آن‌ها نیازی نبوده است سهم اختصاص نمی‌یابد.

هر کس پس از حضور در پیکار، اسبش بمیرد از سهم سوار برخوردار می‌شود، ولی اگر این اسب پیش از جنگ، بمیرد، صاحبش از سهم سوار برخوردار نشود. همچنین است در صورتی که سوار بمیرد اما ابوحنیفه گفته است: چنانچه سوار یا اسب او پس از ورود به دارالحرب بمیرند شخص از سهم ویژهٔ سواران برخوردار می‌شود.

چنانچه پیش از فرو نشستن پیکار برای مسلمانان پشتیبانانی برسند، این نیروها از غنیمت سهم می‌یابند، ولی چنانچه پس از فرو نشستن پیکار برسند سهیم نشوند. اما ابوحنیفه گفته است: چنانچه پیش از فرو نشستن پیکار وارد دارالحرب شده باشند با پیکارگران سهیم گردند.

سپاهیان اعم از مقرری بگیران و آن‌ها که داوطلبانه به پیکار می‌آیند، همه، در صورتی که

← البخاری، ج ۳، ص ۱۱۶۳، ش ۲۹۵۷؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۹، ص ۵۰ و ۵۱. البته ناگفته نماند در بیشتر منابع این سخن از عمربن خطاب نقل شده است. برای نمونه بنگرید به: هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۵، ص ۳۴۰؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۶، ص ۳۳۵؛ ابن ابی شیبه، مصنف ابن ابی شیبه، ج ۶، ص ۴۹۳ و ۴۹۴؛ طحاوی، شرح معانی الآثار، ج ۳، ص ۲۴۵؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۸، ص ۳۲۱؛ ابن قدامه، المغنی، ج ۹، ص ۲۰۰؛ شافعی، الام، ج ۴، ص ۲۶۱ و ج ۷، ص ۳۳۵؛ ابن رشد، بدایة المجتهد، ص ۲۸۹؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۸، ص ۱۲۴ ـ م.

در پیکار حضور یافته باشند سهمی برابر می‌یابند.

چنانچه کسانی بدون کسب اجازه از امام پیکاری انجام دهند آنچه را غنیمت گیرند مشمول خمس است. ابوحنیفه گفته: این اموال خمس ندارد. اما حسن بصری گفته است: آنچه را به غنیمت در آورده‌اند به تملک ایشان در نمی‌آید.

چنانچه مسلمانی با برخورداری از امان، به دارالحرب در آید یا در اسارت آنان باشد و او را آزاد کرده و امان داده باشند جایز نیست به جان یا مال آن‌ها تعرضی غافلگیرانه صورت دهد، بلکه موظف است آنان را از تعرض خویش در امان بدارد. اما داوود ظاهری گفته: جایز است به تعرض غافلگیرانه نسبت به مال یا جان آنان دست یازد، مگر این که همان سان که او را امان داده‌اند از او نیز امان خواسته باشند. در چنین صورتی پایبندی به عدم تعرض بر او لازم و تعرض غافلگیرانه بر او حرام است.

چنانچه در میان پیکارگران کسی باشد که رنجی بیشتر کشیده و با شجاعت و دلیری خویش جانفشانی افزون‌تری داشته است سهم خود از غنیمت را برابر دیگران می‌ستاند و بر حسب رنجی که برخود هموار ساخته است از سهم منافع عمومی مسلمانان [از بیت‌المال] به او زیادتی داده می‌شود؛ چه، پیشگامان و دلیران را حقی فراموش ناشدنی است. نخستین رایت پیکار که پیامبر خدا ﷺ پس از عموی خود حمزة بن عبدالمطلب برای کسی بست، پرچمی بود که در ماه ربیع الاول سال دوم هجرت به عبیدة بن حارث داد و آن گاه سعد بن ابی وقاص را هم تا نزدیک‌ترین چشمه‌محله در حجاز گسیل داشت. در آن هنگام عکرمة بن ابی جهل فرمانده مشرکان بود. سعد به سوی او تیری افکند و آسیب رساند ـ او نخستین کسی بود که که در راه خدا تیری افکند ـ و گفت:

هلا، آیا به پیامبر خدا خبر رسیده است که من با افکندن تیر خویش از یاران خود دفاع کردم.

با این تیر از پیشگامانشان در هر تپه و دشت سخت دفاع می‌کنم.

ای پیامبر خدا، پیش از من هیچ تیرانداز دیگری سراغ داشته نشود که تیری به سوی دشمن افکنده باشد.

این از آن روی است که دین تو دین راستی و دین حقیقت و عدالتی است که آورده‌ای[1].

---

۱. ابیاتی است از بحر عروضی وافر:

←

پس هنگامی که به حضور پیامبر صلی الله علیه و آله بازگشت، پیامبر صلی الله علیه و آله عذر او را در این باره به واسطهٔ دلیری و پیشگامی‌اش پذیرفت.

→ الا هل اتی رسول الله انی — حمیت صحابتی بصدور نبلی
اذود بها اوائلهم ذیادا — بکل حزونة وبکل سهل
فما یعتد رام فی عدو — بسهم یا رسول الله قبلی
وذلك ان دینك دین صدق — و ذوحق اتیت به و عدل

ابیات و نیز این رخداد را بنگرید در: ابن هشام، السیرة النبویه، ج ۳، ص ۱۳۹ ـ م.

باب سیزدهم

جزیه و خراج

جزیه و خراج حقوقی هستند که خداوند از مشرکان به مسلمانان رسانده است. این حقوق در سه نکته با یکدیگر همسانی و در سه ویژگی با هم تفاوت دارند و از همین نکته‌ها و ویژگی‌هاست که هر یک از این دو نوع احکامی خاص خود می‌یابند.

همانندی‌هایی که جزیه و خراج با یکدیگر دارند این‌هاست: نخست این که هر دو از مشرکان و به عنوان تحقیر و زبون دانستن آنان ستانده می‌شود؛ دوم این که هر دو از اموال «فیء» دانسته می‌شوند و به مصرف مستحقان فیء می‌رسند؛ و سوم این که هر دو با فرارسیدن مال واجب می‌شوند و پیش از آن حق تلقی نمی‌شوند.

تفاوت‌های جزیه و خراج نیز در سه ویژگی است: نخست این که جزیه حکمی منصوص، ولی خراج حکمی استنباط شده به اجتهاد است؛ دوم این که حداقل جزیه به شرع تعیین شده و حداکثر آن به اجتهاد تعیین می‌شود، در حالی که حداقل و حداکثر خراج، هر دو، به اجتهاد است؛ و سوم این که جزیه در حالتی که کفر همچنان استمرار داشته باشد ستانده می‌شود و با اسلام آوردن از شخص برداشته می‌شود، در حالی که خراج در هر دو حالت کفر و مسلمانی استیفا می‌گردد.

فصل [: جزیه]

جزیه مبلغ سرانه‌ای است که بر هر یک از اشخاص وضع می‌شود. این نام از واژهٔ «جزاء» اشتقاق یافته است، یا بدان معنا که چون از باب تحقیر کافران از ایشان ستانده می‌شود کیفری بر کفر آنان است، و یا بدان معنا که چون از باب دوستی و مدارا از ایشان دریافت می‌شود پاداش امان دادن ما به ایشان است.

مستند این حکم آیه زیر است:

﴿قاتِلُوا الَّذينَ لايُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدينُونَ دينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذينَ أُوتُوا الْكِتابَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صاغِرُونَ﴾[1].

در این آیه، مقصود از ﴿الَّذينَ لايُؤْمِنُونَ بِاللهِ﴾ اهل کتاب است، هر چند آن‌ها بدین حقیقت که خداوند یگانه است اعتراف دارند. بنابر این، نفیِ ایمان در مورد آنان در این آیه به یکی از این دو تفسیر ممکن است نخست آن که به کتاب خدا یعنی قرآن ایمان ندارند و دوم آن که به پیامبر او محمد ﷺ ایمان ندارند؛ چرا که باورداشتن به پیامبر به معنای ایمان به کسی است که او را برانگیخته است.

درباره ﴿وَلا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ نیز دو تفسیر ممکن است، یکی آن که از تهدید روز واپسین نمی‌ترسند، هر چند به اصل پاداش و کیفر ایمان داشته باشند؛ و دوم آن که آنچه را خداوند دربارهٔ چگونگی و انواع عذاب فرموده است باور ندارند.

در عبارت ﴿وَلا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللهُ﴾ نیز دو تفسیر محتمل است: نخست آن که مقصود از ﴿ما حَرَّمَ اللهُ﴾ چیزهایی از آیینشان است که خداوند به نسخ آن‌ها فرمان داده است؛ و دوم آن که مقصود چیزهایی است که خداوند برای آنان حلال قرار داده و بعدها بر آن‌ها حرام گردانده است.

در مورد ﴿وَلا يَدينُونَ دينَ الْحَقِّ﴾ نیز دو تفسیر وجود دارد؛ نخست آن که مقصود از دین حق، لزوم پیروی از پیامبر اسلام است که در تورات و انجیل آمده است، چنان که کلبی گوید؛ و دیگری آن که مقصود درآمدن به اسلام است، چنان که تودهٔ مفسران گویند.

دربارهٔ ﴿مِنَ الَّذينَ أُوتُوا الْكِتابَ﴾ هم دو تفسیر است: یکی آن که مقصود فرزندان کسانی

---

۱. توبه / ۲۹: با کسانی از اهل کتاب که نه به خدا و نه به روز آخرت ایمان دارند و نه آنچه را خدا و پیامبرش حرام گردانیده‌اند حرام می‌شمارند و نه به دین حق گردن می‌نهند بجنگید، تا به دست خویش و در حالی که خوار و زبونند جزیه دهند.

است که بدیشان کتاب داده شده؛ و دوم آن که مقصود خود کسانی است که بدیشان کتاب داده شده است؛ چرا که آنان در پیروی از کتاب همانند فرزندان کتاب تلقی می‌شوند.

در عبارت ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾ نیز دو تفسیر وجود دارد: یکی این که تا زمانی که جزیه را پرداخت کنند؛ و دوم این که آن را عهده‌دار شوند؛ زیرا با عهده‌دار شدن جزیه از سوی آنان، باید از ادامهٔ پیکار بر ضدشان دست کشید.

درباره ﴿الْجِزْيَةَ﴾ هم دو تفسیر است: یکی آن که این نام از نام‌های مجمل است که تا دربارهٔ آن بیانی نرسد، مقصود از آن را نمی‌دانیم؛ و دوم آن که این نام از نام‌های عامی است که باید بر همان که دارد باقی گذارده و شمول داده شود، مگر در بارهٔ آنچه به دلیلی تخصیص خورده است.

در مورد ﴿عَنْ يَدٍ﴾ هم دو تفسیر وجود دارد: یکی آن که این جزیه را از سر دارایی و توانمندی بدهند؛ و دوم آن که معتقد باشند ما در ستاندن این جزیه از ایشان بر آن‌ها قدرت و استیلا داریم.

دربارهٔ ﴿وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ نیز دو تفسیر محتمل است: یکی آن که مقصود خوار و زبون بودن آن‌هاست؛ و دوم آن که باید احکام اسلام بر آن‌ها جریان یابد.

به هر روی، بر زمامدار مسلمانان واجب است جزیه را بر هر یک از افراد اهل کتاب که به ذمه در می‌آیند وضع کند تا به ازای آن در دارالاسلام باقی گذارده شوند. با پرداخت جزیه از سوی آنان، فرمانروای مسلمانان به دو وظیفه در قبال آن‌ها پایبند می‌شود: نخست بازداشتن تعرض از ایشان؛ و دوم حمایت و دفاع از آن‌ها، تا به این توقف از تعرض امان یابند و به حمایت و دفاع نیز محفوظ داشته شوند، نافع از ابن عمر نقل کرده که گفته است: آخرین سخنی که پیامبر خدا ﷺ بر زبان آورد این بود که فرمود:

«مرا در تعهدم پاس بدارید»[1].

---

۱ . «احفظونی فی ذمتی». متنی که ماوردی نقل کرده چنین است، اما آنچه بیشتر در منابع دیدم عبارت‌های «احفظونی فی اصحابی»، «فی الانصار»، «فی اختانی»، «فی قرابتی»، «فی العرب»، «فی اصحابی و ابنائهم و ابناء ابنائهم»، «فی هذا الحی من انصار» یا «فی العباس» است. برای نمونه بنگرید به: طبری، تفسیر الطبری، ج ۲۵، ص ۲۴؛ حاکم، المستدرك علی الصحیحین، ج ۱، ص ۱۹۹ و ج ۴، ص ۹۸؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۵، ص ۱۹۴، ج ۹، ص ۱۵۷ و ج ۱۰، ص ۱۵ و ۱۶؛ کنانی، مصباح الزجاجه، ج ۳، ص ۵۳؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۲۹۱؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۴، ص ۲۸۳؛ همو، المعجم الصغیر، ج ۱، ص ۳۴۴؛ همو، المعجم الکبیر، ج ۶، ص ۳۳ و ۱۰۴ و ج ۱۷، ص ۱۲ و ۳۶۹؛ ابوبکر شیبانی، الآحاد و المثانی، ج ۳، ص ۳۵۳ و ج ۴، ص ۲۲۱؛ بیهقی، شعب الایمان، ج ۲، ص ۱۹۰؛ دیلمی، الفردوس، ج ۵، ص ۲۸۵؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۱، ص ۱۹۷؛ ابن حنبل، فضائل الصحابه، ج ۱، ص ۴۱۲ و ج ۲، ص ۹۴۴ ـ م.

در ستاندن جزیه، عرب‌ها نیز همانند غیر عرب‌ها هستند [و مشمول الزام به پرداخت شمرده می‌شوند]. اما ابوحنیفه گفته است: جزیه را از عرب‌ها نمی‌ستانم، مباد که خواری و زبونی این کار بدیشان نیز برسد. جزیه، همچنین، از مرتد، دهری و بت‌پرست استیفا نمی‌شود. ابوحنیفه جزیه را از بت‌پرستان در صورتی که غیر عرب باشند می‌ستاند و در صورتی که عرب باشند نمی‌ستاند.

مقصود از اهل کتاب یهودیان و مسیحیان هستند و کتاب آنان هم تورات و انجیل است. مجوسیان در این که از ایشان جزیه ستانده می‌شود احکام اهل کتاب را دارند، هر چند خوردن ذبیحه آن‌ها و ازدواج با زنان ایشان حرام باشد.

از صابئان و سامریان در صورتی که در اصول اعتقادات خود با یهودیان و مسیحیان همانندی داشته باشند، جزیه اخذ می‌شود، هر چند در احکام فرعی دینی با آن‌ها اختلاف هم داشته باشند. ولی در صورتی که در اصول اعتقادات خود با یهودیان و مسیحیان تباین داشته باشند از ایشان جزیه اخذ نمی‌شود.

هر کس به آیین یهود و مسیحیت، پیش از آن که تحریف دامنگیر این ادیان شود، درآمده باشد به او اجازه داده می‌شود بر آیین پیشین خود بماند، اما چنانچه بدین ادیان بر وضعیت پس از تحریف درآمده باشد این دین برای او به رسمیت شناخته نمی‌شود. هر کس هم وضعیت او از این لحاظ معلوم نباشد جزیه از او ستانده می‌شود، ولی ذبیحهٔ او را نتوان خورد.

هر کس از آیین یهود به مسیحیت در آید، بنابر درست‌ترین دیدگاه، این آیین جدید برای وی به رسمیت شناخته نشود و او را به اسلام الزام کنند. اگر در این صورت به آیین پیشین خویش باز گردد دربارهٔ باقی گذاردن او بر آن آیین دو دیدگاه وجود دارد.

به اجماع فقیهان، یهودیان خیبر و دیگر یهودیان در احکام جزیه با یکدیگر همسانند.

جزیه تنها بر مردان آزاد عاقل واجب است و بر زن، کودک، دیوانه و برده از آن روی که وابسته و عائله محسوب می‌شوند واجب نیست. اگر از زنان اهل کتاب زنی تنها باشد، البته در این وضعیت که وابسته شوهر [شوهری پیشین] یا یکی از بستگان سببی محسوب شود، از او جزیه ستانده نمی‌شود؛ زیرا به هر حال چنین زنی وابستهٔ مردان طایفه خویش است، هر چند با آن‌ها بیگانه و نامحرم باشد.

اگر زنی در دارالحرب، مستقلاً جزیه بپردازد تا به ازای آن در دارالاسلام اقامت کند، پرداخت این مبلغ بر او لازم نیست و آنچه به پرداخت آن حاضر شده در حکم هبه است؛ یعنی

چنانچه از پرداخت آن خودداری ورزد از او به زور ستانده نمی‌شود. البته، چنین زنی، از آن سوی از حقوق اهل ذمه برخوردار می‌شود، هر چند دنباله‌رو طایفهٔ خویش نباشد.

از خنثای مشکل جزیه نستانند. اما اگر وضعیت او روشنِ شود و معلوم گردد که مرد است، نسبت به گذشته و نیز برای آینده از او جزیه دریافت شود.

فقیهان دربارهٔ مقدار جزیه اختلاف ورزیده‌اند:

ابوحنیفه بدان گراییده که اهل ذمه را بر سه گروه کنند: ثروتمندان که از آنان چهل و هشت درهم ستانده می‌شود؛ افراد میانه که از آنان بیست و چهار درهم می‌گیرند؛ و تهیدستان که از آنان دوازده درهم می‌ستانند. بدین‌سان ابوحنیفه مقدار حداقل و حداکثر جزیه را مشخص دانسته و اجتهاد کارگزاران و فرمانروایان را در این زمینه منع کرده است.

مالک گفته است: حداقل و حداکثر جزیه از پیش معیّن نیست و این هر دو به اجتهاد فرمانروایان واگذارده شده است.

اما شافعی بدان گراییده که حداقل این مقدار یک دینار است و جایز نیست به کمتر از آن بسنده شود، ولی حداکثر آن مشخص نیست و به اجتهاد فرمانروایان باز می‌گردد. بدین سان، فرمانروا در این که از همه مقداری همانند بگیرد یا میان آن‌ها بسته به وضعیتی که دارند تفاوت بگذارد اجتهاد می‌کند. پس چون در پی این اجتهاد و احراز، قرارداد جزیه را با رضایت مهتران و فرمانروایان اهل کتاب با ایشان منعقد سازد این قرارداد برای همهٔ افرادِ اهل کتاب و نیز برای نسل‌های بعدی الزام می‌آورد و برای فرمانروایان پسین جایز نیست در آن به کاستی یا فزونی تغییری دهند.

اگر هم بر این توافق مصالحه کنند که زکات از ایشان دو برابر ستانده شود، زکات آنان دو برابر خواهد شد، چنان که عمر بن خطاب از قبیله‌های تنوخ، بهراء و بنی تغلب در شام براساس چنین توافقی زکاتِ مضاعف ستاند. چنین زکات مضاعفی از زنان و کودکان ستانده نمی‌شود؛ زیرا این نوعی جزیه است که به مصرف مستحقان «فیء» می‌رسد و از همین روی با زکات اصلی که از زنان و کودکان نیز استیفا می‌گردد تفاوت دارد.

اگر در چنین فرضی زکات و جزیه همراه هم وضع شود هر دو استیفا می‌شوند و چنانچه تنها به زکات بسنده شده باشد همان خود جزیه نیز هست، مشروط به این که مقدار آن در هر سال از یک دینار کمتر نباشد.

اگر اهل کتاب بر این مبنا با مسلمانان مصالحه کنند که هر یک از مسلمانان را که از

سرزمین آن‌ها بگذرد میهمان سازند، مقدار این تعهد به سه روز برآورد می‌شود و به همین مقدار ملزم می‌گردند و افزون بر آن از ایشان ستانده نمی‌شود، چنان که عمر با مسیحیان شام بر این مبنا صلح کرد که هر یک از مسلمانان را که از سرزمین آنان بگذرد سه روز به همان غذایی که خود می‌خورند میهمان کنند و برای چنین میهمانانی گوسفند یا مرغی نکشند و چهارپایان ایشان را نیز بی آن که مکلف به دادن جو به آن‌ها باشند نزد خود نگه دارند. عمر این تعهد را تنها متوجه ساکنان منطقه سواد دانست، نه ساکنان شهرها.

اما چنانچه فرمانروای مسلمانان بر اهل ذمه شرط نکند که میهمانی کنند یا زکات را دو برابر سازند، نه زکات کشت و زرع و میوه‌ها بر آن‌ها لازم است و نه میهمان کردن دریوزگان و رهگذران.

فصل [: شروط قرارداد جزیه]

به موجب قرارداد جزیه بر اهل ذمه دو گونه شرط مقرر می‌شود: الزامی و استحبابی.

شروط الزامی یا شروط استحقاق شش مورد را در بر می‌گیرد:

نخست آن که دربارهٔ کتاب خدا هیچ گونه تعرضی خواه به بدگویی و خواه به تحریف انجام ندهند!

دوم آن که نه از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله به بدی یاد کنند و نه او را دروغگو خوانند؛

سوم آن که از دین خدا، اسلام، به هیچ نکوهش و ناسزایی یاد نکنند؛

چهارم آن که متعرض هیچ زن مسلمانی به زنا نشوند، حتی به نام ازدواج؛

پنجم آن که هیچ مسلمانی را از دین خود باز ندارند و وسوسه نکنند و متعرض مال و دین او نشوند.

ششم آن که به اهل حرب یاری نرسانند و به ثروتمندانشان دیه کشتگان ندهند.

این‌ها شروط ششگانهٔ الزامی است که بدون هیچ شرط زایدی در عقد بر آنان لازم است و در متن قرارداد ذمه نیز تنها به هدف یادآوری و تأکید و بدان هدف که از آنان در این باره تعهدی استوار ستانده شود و در صورت ارتکاب امور یادشده این کار نقض قرار داد تلقی گردد، گنجانیده می‌شود.

شروط استحبابی نیز شش چیز هستند:

نخست: ایجاد ظاهری متفاوت از طریق پوشیدن غیار و بستن زنار.

دوم: این که بناهایی بلندتر از بناهای مسلمانان نسازند و اگر بناهایشان کم ارتفاع‌تر از بناهای مسلمانان نباشد حداکثر هم ارتفاع با آن‌ها باشد.

سوم: این که صدای ناقوس‌ها یا تلاوت کتاب‌های خویش را به گوش مسلمانان نرسانند و عقیدهٔ خود دربارهٔ عزیر و مسیح را نیز در حضور آنان اظهار ندارند.

چهارم: این که آشکارا میگساری نکنند و صلیب و خوک را هم ظاهر نسازند.

پنجم: این که دفن مردگان خویش را پنهان بدارند و گریه و نالهٔ بر آنان را هویدا نسازند.

ششم: این که از سوار شدن بر اسب، خواه اصیل و خواه غیراصیل، باز داشته شوند، هر چند که نشستن بر قاطر و الاغ برای آن‌ها ممنوع نیست.

این شش مورد به خودی خود و با انعقاد قرارداد ذمه بر اهل کتاب لازم نمی‌آید و تنها در صورتی بدان ملزم می‌شوند که این‌ها به عنوان شروطی در متن قرارداد ذکر شوند. ارتکاب خلاف این شروط هم، حتی در صورتی که در متن عقد گنجانده شده باشد، نقض قرارداد تلقی نمی‌شود، بلکه به اجبار بدان وادار می‌شوند و به جرم ارتکاب آن‌ها نیز کیفر می‌یابند. اما چنانچه این شروط با آن‌ها گذارده نشده باشد با ارتکاب اعمال پیشگفته تنبیه نمی‌شوند.

امام متن قرارداد اصلی را که بر سر آن با اهل کتاب به توافق رسیده‌اند در دیوان‌های مراکز شهری ثبت می‌کند تا در صورت مخالفت با مفاد قرارداد، با آنان بدین ثبت محاجّه شود. دلیل این امر نیز آن است که شاید هر طایفه‌ای صلح‌نامه‌ای متفاوت با مصالحهٔ آن طایفهٔ دیگر داشته باشند.

جزیه در هر سال تنها یک بار و آن هم پس از انقضای آن، به معیار ماه‌های قمری بر اهل کتاب واجب می‌شود. اگر در این مدت کسی از آنان درگذرد، جزیهٔ او به نسبت مقدار سپری شده از سال از ترکهٔ او برداشته می‌شود. هر کس هم از آنان مسلمان شود جزیهٔ او [به نسبت زمان سپری شده] بدهی وی و بر ذمه اوست و از او مطالبه می‌شود. اما ابوحنیفه جزیه را به مرگ و نیز به مسلمان شدن شخص اسقاط می‌کند. هر یک از خردسالان اهل کتاب هم که در طول سال به بلوغ برسد یا هر دیوانه‌ای که بهبود یابد، از همان زمان دارای سال مستقلی می‌شود و با سپری شدن سال از او دیه می‌ستانند. فقیری هم که از توانمندی مالی برخوردار گردد موظف به پرداخت زکات است و در صورتی که تنگدست باشد به او مهلت داده می‌شود. جزیه از افراد زمین‌گیر و پیر برداشته نمی‌شود. اما دیدگاهی در همین مسأله این است که جزیه از یادشدگان و همچنین از فقیران برداشته می‌شود.

چنانچه اهل کتاب در مسایل دینی خود با همدیگر درگیر شوند یا در اعتقاد با همدیگر اختلاف یابند، نه در این باره با آنان مخالفتی شود و نه در این خصوص از آنان تحقیق صورت پذیرد. اما چنانچه در زمینهٔ حقوق شخصی با یکدیگر نزاعی داشته باشند، در صورتی که این نزاع را برای رسیدگی نزد قاضیانی از خود مطرح کنند از این کار منع نشوند، ولی در صورتی که نزاع را نزد کسی از قاضیان ما مطرح کنند، وی به موجب آنچه اسلام اقتضا دارد میان آن‌ها داوری می‌کند و چنانچه آنان کاری که موجب حد است انجام داده باشند نیز بر آن‌ها حد اجرا می‌شود.

هر کس از اهل کتاب که قرارداد ذمهٔ خویش را نقض کند او را به پناهگاه خویش رسانند و از آن پس حربی تلقی شود.

اهل عهد[1] چنانچه به دارالاسلام درآیند از امنیت جانی و مالی برخوردارند و حق دارند تا چهار ماه بدون پرداخت جزیه در دارالاسلام بمانند، ولی در صورتی که بخواهند یک سال در سرزمین اسلام بمانند این کار تنها با پرداخت جزیه امکانپذیر است. در مورد مدت افزون‌تر از چهارماه و کمتر از یک سال نیز اختلاف نظر وجود دارد.

اهل عهد همانند اهل ذمه مصون داشته می‌شوند، ولی بر خلاف آنچه در بارهٔ اهل ذمه بر مسلمانان لازم است، دفاع از اهل عهد لازم نیست.

چنانچه فردی بالغ و عاقل از مسلمانان به کسی یا کسانی از اهل کتاب امان دهد، پایبندی به این امان بر همهٔ مسلمانان لازم است. در این اعطای امان، زن همانند مرد و برده نیز همانند غیر برده است. اما ابوحنیفه گفته است: امان دادن از سوی برده صحیح نیست، مگر این که به او اجازهٔ شرکت در جنگ داده شده باشد. امان دادن از سوی کودک و دیوانه صحیح نیست و هر کس از کافران که کودکی یا دیوانه‌ای به او امان دهد همچنان حربی تلقی می‌شود، مگر این که به حکم امان دادن این گونه کسان آگاهی نداشته باشد. در چنین صورتی او را به پناهگاهش رسانند و از آن پس حربی باشد.

در صورتی که اهل عهد و اهل ذمه برای پیکار با مسلمانان همدست شوند هر دو طایفه از همان زمان حربی هستند و از این روی، کسانی از آن‌ها که توان پیکار دارند کشته می‌شوند و

---

۱ . هر چند برخی «اهل العهد» را همان اهل ذمه دانسته‌اند، اما برخی دیگر ـ و همین نیز درست‌تر می‌نماید ـ اهل عهد را شامل همهٔ کسانی دانسته‌اند که به گونه‌ای با مسلمانان پیوند دارند. این تعریف، اهل ذمه را نیز در خود جای می‌دهد. بنگرید به: فتح الله، معجم الفاظ الفقه الجعفری، ص ۷۶؛ قلعه‌چی، معجم لغة الفقهاء، ص ۳۲۳؛ ابوحبیب، القاموس الفقهی، ص ۲۶۵ ـ م.

در مورد دیگر کسان نیز مقدار همراهی یا مخالفت آنان با مسلمانان ملاک عمل است.

چنانچه اهل ذمه از پرداخت جزیه خودداری ورزند این کار نقض توافق تلقی می‌شود. اما ابوحنیفه گفته است: با این کار قرارداد جزیه نقض نمی‌شود مگر این که به دارالحرب بپیوندند؛ و این جزیه نیز به سان هر بدهی دیگر از آنان به زور ستانده می‌شود.

جایز نیست اهل ذمه در دارالاسلام پرستشگاه یا کلیسایی بسازند، و در صورتی که بسازند بنایشان تخریب می‌شود. البته جایز است پرستشگاه‌ها و کلیساهای کهنی را که فرسوده شده است نوسازی کنند.

چنانچه اهل ذمه قرارداد خود را نقض کنند تا زمانی که وارد پیکار نشده‌اند نه با این نقض ریختن خونشان حلال می‌شود، نه غنیمت گرفتن دارایی‌هایشان و نه به تصرف درآوردن زنان و کودکانشان. در چینن صورتی تنها واجب است در امنیت از دارالاسلام بیرون رانده شوند تا به نزدیک‌ترین نقطه سرزمین شرک که می‌تواند آنان را پناه دهد برسند. اگر هم داوطلبانه از سرزمین اسلام بیرون نروند به زور بیرون رانده خواهند شد.

فصل [: خراج]

خراج عبارت است از حقوقی وضع شده بر عین اراضی که به ازای آن پرداخت می‌شود. در این باره متنی در کتاب خدا آمده که با آنچه دربارهٔ جزیه است تفاوت دارد و از همین روی کار آن به اجتهاد پیشوایان واگذار شده است. خداوند در این باره فرموده است:

﴿اَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجاً فَخَراجُ رَبِّكَ خَيْرٌ﴾[1].

در این آیه درباره واژه ﴿خَرْجاً﴾ دو احتمال است: نخست این که مقصود از آن پاداش باشد؛ و دوم این که مقصود از آن سود باشد.

دربارهٔ معنای ﴿فَخَراجُ رَبِّكَ خَيْرٌ﴾ نیز دو احتمال وجود دارد: نخست این که روزی پروردگارت در این دنیا از آن برتر است، چنان که کلبی گوید؛ و دوم این که پاداش پروردگارت در آن سرای از آن برتر است، چنان که باز هم کلبی گوید. نظر اخیر عقیدهٔ حسن بصری نیز هست.

ابوعمرو بن علاء گوید: تفاوت میان «خرج» و «خراج» این است که خرج از عین استیفا می‌شود و خراج از زمین.

---

۱. مؤمنون / ۷۲: یا از ایشان پاداشی می‌خواهی؟ اما پاداش پروردگارت برتر است.

خراج در زبان عربی نامی برای کرایه و محصول نیز هست و از همین کاربرد است سخن پیامبرﷺ که فرمود: «الخراج بالضمان»؛ یعنی در آمد و محصول به مسئولیت است[1].

زمین خراجی هم در ملکیت و هم در احکام با زمین عشری تفاوت دارد.

اصولاً زمین‌ها [از نگرگاه فقهی] در چهارگونه جای می‌گیرند:

گونهٔ نخست: زمین‌هایی است که مسلمانان آن‌ها را احیا کرده‌اند. این گونه اراضی مشمول ده یک قرار می‌گیرند و وضع خراج بر آن‌ها جایز نیست. دربارهٔ این گونه اراضی در مباحث مربوط به احیای موات سخن گفته خواهد شد.

گونهٔ دوم: اراضی‌ای است که مالکانش به اسلام گرویده‌اند و خود سزامندترین کسان به مالکیت آن‌ها هستند. بنابر مذهب شافعی این گونه اراضی زمین‌های عشری هستند و وضع خراج بر آن‌ها جایز نیست. اما ابوحنیفه گفته است: امام آزاد است که از این گونه اراضی خراج بستاند یا عشر بگیرد. اگر این زمین‌ها در آغاز مشمول خراج قرار گیرد جایز نیست بعدها آن‌ها را به اراضی عشری بدل کنند، ولی اگر در آغاز مشمول ده یک قرار گرفته باشند جایز است بعدها آن‌ها را به اراضی خراج بدل سازند.

گونهٔ سوم: اراضی‌ای است که مسلمانان آن‌ها را به زور و غلبه از مشرکان ستانده‌اند و به تملک خویش درآورده‌اند، این گونه اراضی بنابر مذهب شافعی غنیمت هستند و میان کسانی که آن‌ها را به چنگ آورده‌اند قسمت می‌شوند. این اراضی [پس از حصول ملکیت برای غنیمت‌گیران] اراضی عشری شمرده می‌شوند و جایز نیست بر آن‌ها خراج وضع شود. مالک این گونه اراضی را وقف همهٔ مسلمانان و مشمول خراجی که بر آن‌ها وضع می‌شود دانسته است. اما از دیدگاه ابوحنیفه، امام در مورد این زمین‌ها آزاد است که یکی از دو روش پیشگفته را در پیش گیرد.

---

۱. «الخراج بالضمان» این حدیثی نبوی است که به قاعده‌ای فقهی نیز بدل شده است. حدیث و همچنین قاعده را بنگرید در: ابن جارود، المنتقی، ج ۱، ص ۱۵۹؛ ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۱۱، ص ۲۹۸ و ۲۹۹؛ حاکم، المستدرک علی الصحیحین، ج ۲، ص ۱۸ و ۱۹؛ ترمذی، سنن الترمذی، ج ۳، ص ۲۸۱ و ۲۸۲؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۵، ص ۳۲۰ ـ ۳۲۲؛ دارقطنی، سنن الدارقطنی، ج ۳، ص ۵۳؛ شافعی، مسند الشافعی، ص ۱۸۹ و ۲۴۳؛ ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۳، ص ۲۸۴؛ نسائی، السنن الکبری، ج ۴، ص ۱۱؛ همو، المجتبی، ج ۷، ص ۲۵۴، ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۷۵۴؛ طحاوی، شرح معانی الآثار، ج ۴، ص ۲۱؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۶، ص ۴۹ و ۲۳۷؛ ابویعلی، مسند ابی یعلی، ج ۸، ص ۳۰ و ۵۵؛ ابن قتیبه، تاویل مختلف الحدیث، ج ۱، ص ۲۲۶؛ دیلمی، الفردوس، ج ۲، ص ۲۰۵؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۴، ص ۳۶۵؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۱۸، ص ۲۰۵ ـ ۲۱۴؛ زرقانی، شرح الزرقانی، ج ۳، ص ۴۲۹ و ۴۳۰؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۴، ص ۳۸۳ و ۴۲۳؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۳، ص ۵۰۳؛ کحلانی، سبل السلام، ج ۳، ص ۳۰؛ شافعی، الام، ج ۲، ص ۱۸۶؛ همو، الرساله، ص ۵۲۱، ۵۵۶ ـ ۵۵۸ ـ م.

گونهٔ چهارم: اراضی‌ای است که مشرکان بر سر آن‌ها با مسلمانان صلح کرده‌اند. این گونه اراضی انحصاراً مشمول خراج هستند و خود دو نوع را در بر می‌گیرند:

نوع نخست: زمین‌هایی است که مشرکان آن‌ها را ترک گفته‌اند و در نتیجه بدون جنگ به تصرف مسلمانان درآمده‌اند. این نوع از زمین‌ها وقف بر مصالح مسلمانان هستند و بر آن‌ها خراج وضع می‌شود. این خراج، هر چند مدت مشخصی برایش تعیین نشود، به دلیل مصلحتی که در این کار وجود دارد برای همیشه اجرت زمین محسوب می‌شود و با اسلام آوردن یا انعقاد قرارداد ذمه میان مالکان پیشین و مسلمانان وضعیت این اراضی تغییر نمی‌کند و بیع عین آن‌ها نیز به لحاظ وقف بودن جایز نیست.

نوع دوم: زمین‌هایی است که مالکانش در آن‌ها مانده‌اند و با مسلمانان بدین ترتیب مصالحه کرده‌اند که در مقابل خراجی که مسلمانان وضع می‌کنند این اراضی در دست مالکان پیشین بماند. البته، این خود به دو صورت ممکن است:

صورت نخست آن است که به سود مسلمانان و در هنگام صلح با آن‌ها از ملکیت این اراضی دست بردارند. این گونه از اراضی همانند آن دسته از زمین‌هایی که مالکان آن‌ها را واگذارده‌اند وقف بر همهٔ مسلمانان است و خراجی که بر آن‌ها وضع می‌شود نیز اجرت است و با اسلام آوردن مالکان حکم آن تغییر نمی‌یابد. در عین حال فروش عین این اراضی برای مالکان جایز نیست. آنان خود تا زمانی که به صلح خویش پایبند باشند بیشترین استحقاق را در مورد این اراضی دارند و همان گونه که زمین استیجاری از تصرف مستاجر خارج نمی‌شود این اراضی نیز از آن‌ها ستانده نمی‌شود، خواه همچنان بر شرک بمانند و خواه به اسلام بگروند. البته، چنانچه این مالکان در سرزمین اسلام سکونت گزینند و اهل ذمه شوند با خراجی که بابت این اراضی پرداخت می‌کنند جزیهٔ سرانه از آن‌ها برداشته نمی‌شود، اما چنانچه با مسلمانان قرارداد ذمه نبندند و همچنان در وضعیت «عهد» بمانند اقامت آنان در این اراضی برای مدتی که به یک سال برسد جایز نیست، و تنها جایز است در مدت زمانی کمتر از این بدون پرداخت جزیه در این اراضی باقی گذارده شوند.

صورت دوم آن است که از ملکیت عین اراضی دست نکشند و همچنان آن‌ها را در تملک خویش باقی بگذارند و به ازای خراجی که مسلمانان بر این اراضی وضع می‌کنند دربارهٔ آن‌ها با مسلمانان به مصالحه برسند. چنین خراجی جزیه است و از همین روی تا زمانی که مالکان آن اراضی بر شرک بمانند این خراج را از آنان می‌ستانند و چنانچه به اسلام بگروند از آن‌ها

برداشته می‌شود.

در برخورد با این گونه کسان جایز است جزیهٔ سرانه از ایشان دریافت نشود.

همچنین، برای این گونه مالکان جایز است اراضی خود را به هر یک از کسان همانند خویش، یا به هر یک از مسلمانان یا افراد اهل ذمه که خود بخواهند بفروشند. اگر این اراضی را در میان خود خرید و فروش کنند، همچنان حکم خراج بر این اراضی استمرار می‌یابد. اگر آن‌ها را به مسلمانان بفروشند خراج از آن‌ها برداشته می‌شود. اما اگر آن‌ها را به فردی از اهل ذمه بفروشند هم این احتمال وجود دارد که چون همچنان مالک کافر است خراج از این اراضی برداشته نشود و هم این احتمال است که چون با این داد و ستد مالک یا مالکان اراضی به واسطهٔ برخورداری از قرارداد ذمه، از شمول قرارداد صلحی که مسلمانان با مالکان پیشین بسته‌اند بیرون هستند، خراج از این اراضی برداشته شود.

اما در این مسأله، در مورد استمرار خراجی که از اراضی استیفا می‌شده است، باید به چگونگی وضع آن خراج نگریست: اگر خراج به نسبت مساحت وضع شده باشد؛ بدین ترتیب که از هر هکتار، مقدار مشخصی سکه نقره یا غلات استیفا شود، در این صورت چنانچه بخشی از این خراج به واسطهٔ اسلام آوردن مالکانش از آنان برداشته شود مقدار باقیمانده از اراضی بر همان حکم پیشین خود خواهد ماند و خراج آنچه به واسطهٔ مسلمان شدن مالک از آن برداشته شده است به این خراج ضمیمه نخواهد شد. ولی چنانچه خراج به مال مشخصی تعیین شده باشد که بر نسبت مساحت و هکتار اراضی توزیع نمی‌شود، در این صورت مذهب شافعی این است که به همان نسبت که مالکانی از مالکان این اراضی اسلام آورده‌اند از اصل مال الصلح، یعنی همان مال مشخص کاسته می‌شود. اما ابوحنیفه در همین مسأله گفته است: مال الصلح به طور کامل دریافت می‌شود و چنین نیست که به نسبت مقدار ملکی که به مالک مسلمان انتقال یافته است از مال الصلح کاسته شود.

[تعیین خراج]

اما مقدار اصل خراجی که بر اراضی وضع می‌شود تابع نوع محصولی است که در اراضی به بار می‌نشیند. عمربن خطاب در هنگام وضع خراج بر اراضی سواد عراق دربارهٔ برخی از نواحی چنین مقرر داشت، که از هر هکتار یک قفیز و یک درهم خراج دریافت شود. او در این خصوص شیوه‌ای را که خسرو پسر قباد پایه‌گذارده بود درست یافت و استمرار داد. خسرو نخستین کسی بود که مساحت سواد را اندازه گرفت، بر آن خراج وضع کرد، حدود اراضی را

مشخص ساخت و دیوان‌هایی فراهم آورد. او بی آن که به مالک ستمی رساند یا بر کشاورز اجحافی روا دارد، مقدار محصولی را که از زمین برداشت می‌شود ملاک عمل قرارداد و از هر هکتار از اراضی یک قفیز و یک درهم خراج ستاند. در آن روزگار وزن هر قفیز معادل هشت رطل و بهای آن نیز سه درهم ـ به درهمی که معادل وزنی آن یک مثقال است ـ بود. به دلیل رواج و معروف بودن این وزن و پیمانه در روزگار جاهلیت عرب است که در شعر زهیر بن ابی سلمی نیز چنین آمده است:

آبادی‌هایی در عراق، قفیز و درهمی به شما محصول دهد که به صاحبانش محصول نمی‌دهد[1].

عمر بر ناحیه‌ای دیگر از نواحی سواد مقداری متفاوت با مقدار خراج آن منطقهٔ پیشین وضع کرد. او عثمان بن حنیف را بر این منطقه گمارد و از او خواست مساحت اراضی را اندازه‌گیری کند و مقدار خراجی را که مناسب آن است مقرر بدارد. او مساحت اراضی را اندازه گرفت و بر هر هکتار از باغ‌های انگور و دیگر درختان باغی ده درهم، بر خرما هشت درهم، بر نیشکر شش درهم، بر محصول صیفی پنج درهم، بر گندم چهار درهم و بر جو دو درهم خراج وضع کرد. آن گاه در این باره به عمربن خطاب نوشت و عمر نیز کار او را امضا کرد.

عمر بر نواحی شام نیز مقادیری جز این‌ها خراج نهاد. از این رفتار دانسته می‌شود که او در هر ناحیه‌ای آن اندازه خراج وضع کرد که با آن تناسب داشته باشد.

در دوره‌های پسین نیز باید خراج به همین ترتیب وضع شود و بر هر زمینی خراجی مناسب با آن وضع گردد؛ چه، اراضی از سه جهت با همدیگر تفاوت دارند و هر یک از این جهت‌ها در فزونی یا کاستی محصول اثرگذار است:

جهت نخست، ویژگی‌های خود زمین است، اعم از مرغوب بودن که مایهٔ فراوانی محصول می‌شود و نامرغوب بودن که از آن محصول کمتری به دست می‌آید.

جهت دوم، ویژگی محصول و تفاوت انواع آن‌ها با همدیگر است، از انواع دانه‌ها گرفته تا میوه‌ها. بهای برخی از این محصول‌ها بالا و بهای برخی پایین است و از همین روی خراج باید با همین قیمت متناسب باشد.

جهت سوم، ویژگی و نوع آبیاری است؛ چه، زمینی که به وسیلهٔ آب کشیدن از چاه، خواه با

---

۱. بیتی است از بحر عروضی طویل:

فتغلل لکم ما لاتغل لاهلها   قری بالعراق من قفیز ودرهم

شتر و خواه با دلو و دست آبیاری شده و از همین روی هزینه‌ای بیشتر برده، پذیرای خراجی نیست که یک مزرعهٔ آبیاری شده با باران یا سیلاب که هزینه کمتری داشته پذیرای آن است.

اصولاً آبیاری اراضی و باغ‌ها به چهار گونه ممکن است:

گونهٔ نخست آن است، که آدمیان بدون استفاده از ابزار به زمین آب برسانند، همانند آن که از چشمه‌ای یا نهری جویی بکشند و به هنگام نیاز آب را به آن جوی هدایت کنند و به گاه بی‌نیازی نیز مسیر آب ر به سویی دیگر تغییر دهند. این سودمندترین و کم هزینه‌ترین نوع آبیاری است.

گونهٔ دوم آن است که آدمیان با کمک گرفتن از ابزارهایی چون دلو و دولاب یا با دلو و دست از چاه آب بکشند و به اراضی و باغ‌های خود برسانند. این نوع پرهزینه‌ترین و دشوارترین آبیاری است

گونهٔ سوم آن است که زمین یا باغ با نزولات آسمانی اعم از باران و برف و تگرگ آبیاری شود. این نوع از اراضی را «عذی»[دیم] گویند.

گونهٔ چهارم آن است که زمین با رطوبت خود و یا با آبی که در زیر آن است آبیاری شود و بوته‌ها و درخت‌ها با رساندن ریشه به این آب سیراب شوند. این نوع از اراضی را «بعل» گویند.

اما اراضی «غیل» یا آنچه با آب قنات آبیاری می‌شود، چنانچه جویی به سوی زمین یا باغ کشیده باشند از نوع نخست و چنانچه جویی کشیده نشده باشد از نوع دوم شمرده می‌شود.

«کظائم» یعنی اراضی‌ای که با چاه آبیاری می‌شود هم، چنانچه به وسیلهٔ ابزاری از چاه آب برداشته شود از نوع نخست محسوب می‌گردد و چنانچه به وسیله قنات این آب به روی زمین آورده شود از نوع دوم تلقی می‌شود.

با این مقدمه‌ها، کسی که قصد وضع خراج دارد می‌بایست این سه جهت، یعنی تفاوت جنس زمین‌ها، تفاوت نوع محصول و تفاوت نوع آبیاری را در نظر بگیرد، تا دریابد چه خراجی مناسب چه زمینی است و از این رهگذر میان مالکان اراضی و مستحقان فیء، عدل و انصاف را جاری سازد، بی آن که به خراجگزاران ستم کند یا به مستحقان فیء کاستی وارد آورد.

برخی از عالمان، افزون بر جهات سه گانهٔ پیشگفته، جهت چهارمی را نیز لحاظ کرده‌اند و آن دوری و نزدیکی نسبت به آبادی‌ها و بازارهاست که در زیادی و کاستی قیمت تأثیر دارد.

[از دیدگاه نگارنده] این جهت تنها در چیزهایی لحاظ می‌شود که خراج آن‌ها به نقره است و در آنچه خراجش به محصول است لحاظ نمی‌شود، در حالی که جهات سه گانهٔ پیشین، هم در آنچه خراجش نقره است و هم در آنچه خراجش محصول غلات است، لحاظ می‌گردد و تأثیرگذار است.

هنگامی که خراج به جهات پیشگفته سنجیده شود، تفاوت مقدار آن نیز بسته به همین جهات خواهد بود. این هم جایز است که خراج نواحی مختلف با همدیگر تفاوت داشته باشد.

در وضع خراج نباید حداکثر مقداری را که اراضی بر می‌تابند ملاک عمل قرارداد، بلکه باید باقیمانده‌ای هم بدون شمول خراج برای مالکان باقی گذارد تا با آن خسارت‌ها و نیازهای خود را جبران کنند. آورده‌اند که حجاج بن یوسف به عبدالملک بن مروان نامه نوشت و از او اجازه خواست از اموال سواد مقداری افزون‌تر بستاند. عبدالملک او را از این کار بازداشت و به وی چنین نوشت: «نسبت به درهمی که می‌ستانی بیش از درهمی که فرو می‌گذاری نگران نباش و برای آنان گوشتی باقی بگذار که با آن پیه بر رویانند».

پس از مقرر شدن خراج، به مقداری که با توجه به جهات پیشگفته مناسب هر زمینی است، امام از میان سه روش زیر آنچه را شایسته‌تر است برمی‌گزیند: یکی این که خراج را به نسبت مساحت اراضی تعیین کند؛ دوم این که خراج را به نسبت مساحت کشت و زرع تعیین کند؛ و سوم این که آن را به صورت مقاسمه تعیین کند.

در صورتی که خراج را به نسبت مساحت اراضی وضع کند، دورهٔ زمانی به سال هلالی سنجیده خواهد شد. در صورتی که آن را به نسبت مساحت کشت و زرع وضع کند این دوره به سال شمسی سنجیده خواهد شد و در صورتی که آن را به صورت مقاسمه وضع کند دورهٔ زمانی، برداشت محصول و پاک کردن آن ـ در صورت لزوم ـ خواهد بود.

پس از تثبیت مقدار خراج، بسته به جهات پیشگفته؛ این خراج همیشگی تلقی می‌شود و جایز نیست تا زمانی که اراضی مشمول به لحاظ آبیاری و دیگر شرایط عمومی بر وضعیت پیشین خود هستند این خراج فزونی یا کاستی یابد. امّا چنانچه وضعیت آبیاری یا دیگر شرایط اراضی تغییر یابد این تغییر به دو گونه ممکن است:

گونهٔ نخست آن است که پیش آمدن این فزونی یا کاستی به علتی باز گردد که به مالکان استناد دارد، از این قبیل که به سبب احداث نهری جدید یا استخراج آب از چاه فزونی‌ای در اراضی حادث شود یا با کوتاهی مالکان در آباد کردن زمین و یا صرف نظر کردن از بخشی از

حقوق و منافع متعلق به زمین در آن کاستی‌ای پیش آید. در چنین صورتی خراج بر همان مقدار پیشین می‌ماند و نه بدان سبب که با آباد کردن زمین در آن زیادتی ایجاد کرده‌اند به خراج افزوده می‌شود و نه بدان سبب که به واسطهٔ کوتاهی مالکان در آن کاستی‌ای صورت گرفته است خراج کاهش می‌یابد، بلکه به آباد کردن زمین وادار می‌شوند، مباد که وضعیت بد زمین استمرار یابد و در نتیجه از حالت دایر به حالت بایر درآید.

گونهٔ دوم آن است که پیش آمدن این فزونی و کاستی به مالکان باز نگردد، همانند این که حدوث کاستی در زمین به بروز رخنه‌ای در آن یا به توقف جریان یک نهر باز گردد. در چنین صورتی اگر پر کردن آن رخنه یا انجام تغییر لازم در اراضی ممکن باشد بر امام واجب است این کار را از بیت‌المال و از سهم مصالح عمومی انجام دهد و تا زمانی هم که این کار انجام نیافته است از آن اراضی خراجی دریافت نمی‌شود. اما چنانچه این کار امکانپذیر نباشد خراج آن زمین، در فرض عدم امکان انتفاع، از آن ساقط می‌شود. البته، اگر پس از آن انتفاع دیگری از زمین به غیر کشت و زرع امکانپذیر گردد، همانند این که بتوان از زمین به عنوان نقطه‌ای برای شکار یا به عنوان چراگاه بهره‌جست، در این صورت جایز است خراج جدیدی متناسب با آنچه در شکار یا چرا از زمین حاصل می‌آید بر آن وضع شود. چنین زمینی با اراضی مواتی که وضع خراج بر شکارگاه‌ها یا چراگاه‌ها در آن جایز نیست همانند دانسته نمی‌شود؛ زیرا این زمین به حسب فرض زمینی مملوک، ولی اراضی موات در شمار مباحات عام است.

اما در مورد فزونی‌ای، که به فعل الهی حادث شود، همانند این که در جوی‌ها یا نهرها آب جریان یابد و زمینی را که پیشتر با ابزار آبیاری می‌شده است به صورت طبیعی سیراب کند، در صورتی که این فزونی گذرا باشد و امیدی به استمرار آن وجود نداشته باشد جایز نیست به استناد این فزونی به خراج نیز افزوده شود، ولی در صورتی که امید استمرار آن وجود داشته باشد، امام باید در مورد آن، مصلحت صاحبان اراضی و نیز مستحقان فیء را مراعات کند و میان افزودن به خراج یا ادامه دادن به همان خراج پیشین، آنچه را مقتضای عدالت است برگزیند.

خراج زمین مزروعی، هر چند در آن کاشت نشود، از آن استیفا می‌گردد. مالک گفته است: بر چنین زمینی خراجی نیست، خواه مالک زمین آن را داوطلبانه واگذارد و خواه در واگذاردن آن عذری داشته باشد. اما ابوحنیفه گفته است: در صورتی که شخص به اختیار خود زمین را واگذارد خراج آن ستانده می‌شود، ولی در صورتی که در واگذاردن آن عذری داشته باشد

خراج آن ساقط است.

چنانچه خراج زمینی که شخص به کشت آن اهتمام نورزیده است به تفاوت کشت تفاوت یابد، در مورد آن دسته از اراضی‌ای که مالک به کشت آن‌ها اهتمام نورزیده خراجی به نسبت کمترین محصولی که کاشتنش در آن امکانپذیر بوده است ستانده می‌شود؛ زیرا اگر مالک به کاشت همین محصول حداقل بسنده می‌کرد، در این خصوص با او مخالفتی نمی‌شد.

اگر وضعیت زمین به گونه‌ای باشد که در هر دو سال، به یک سال آیش نیاز داشته باشد، وضعیت آن در آغاز وضع خراج ملاک قرار می‌گیرد و از میان سه روش زیر، آن را که برای مالکان اراضی و مستحقان فیء شایسته است بر می‌گزینند:

[أ ـ] خراج آن کسری از خراج کشت سالانه تعیین می‌گردد و به این نسبت از مجموع اراضی، اعم از اراضی زیر کشت و اراضی در حال آیش، خراج دریافت می‌شود.

[ب ـ] در پیمایش اراضی هر دو هکتار را یک هکتار حساب می‌کنند تا یکی از آن‌ها به ازای بخشِ زیر کشت و یکی دیگر به ازای بخشِ زیر آیش باشد.

[ج ـ] کل مبلغ خراج بر مجموع اراضی وضع می‌شود و از این میان تنها به نسبت اراضی زیر کشت از مالکان آن‌ها خراج استیفا می‌گردد.

چنانچه خراج کشت و زرع و میوه‌ها بسته به تفاوت محصول تفاوت یابد و مالک چیزی را بکارد که در متون دینی نیامده است نزدیک‌ترین محصول ذکر شده در متون به لحاظ شباهت ظاهری و سود، برای تعیین خراج آن ملاک عمل قرار می‌گیرد.

اگر در زمین خراج محصولی کشت شود که مشمول عشر است، عشر محصول به خراج زمین ساقط نمی‌شود و بنابر مذهب شافعی هر دو حق استیفا می‌گردد. اما ابوحنیفه گفته است: این هر دو حق را در کنار هم نمی‌ستانم و به ستاندن خراج و اسقاط عشر بسنده می‌کنم.

جایز نیست زمین خراجی به زمین عشری یا زمین عشری به زمین خراجی بدل شود. اما ابوحنیفه این کار را جایز دانسته است. اگر زمینی عشری با آبی که خراجی است آبیاری شود از آن زمین عشر ستانده می‌شود و چنانچه زمینی خراجی با آب عشری آبیاری گردد از آن زمین خراج استیفا می‌شود؛ زیرا زمین ملاک وضع خراج است نه آب. اما ابوحنیفه گفته است: حکم آب ملاک عمل است و در نتیجه به اعتبار آبیاری با آب خراج، از زمین عشری خراج و به اعتبار آبیاری با آب عشری از زمین خراجی عشر ستانده می‌شود. از دیدگاه نگارنده سزاوارتر آن است که به جای آب، زمین ملاک وضع خراج باشد؛ زیرا هم خراج از زمین

ستانده می‌شود و هم عشر از اراضی استیفا می‌گردد، در حالی که بر زمین نه خراجی است و نه عشری و از همین روی وضعیت آب نه در وضع خراج ملاک عمل است و نه در وضع عشر.

بر پایه همین اختلاف، ابوحنیفه این را ممنوع دانسته است که کسی که زمینی خراجی در اختیار دارد آن را با آب عشری آبیاری کند یا بر عکس، آن که زمینی عشری در اختیار دارد آن را با آب خراجی آبیاری کند. اما شافعی این را ممنوع ندانسته است که هر یک از یادشدگان زمین خود را با هر نوعی که خواستند آبیاری کنند.

اگر در اراضی خراجی بنایی اعم از خانه و دکان احداث شود، همچنان استحقاق خراج زمین پا بر جا می‌ماند؛ زیرا مالک زمین حق دارد هرگونه که می‌خواهد از آن انتقاع برد. اما ابوحنیفه در چنین فرضی، خراج را ساقط شمرده و تنها آن را در صورتی لازم دانسته است که در زمین چیزی کاشته یا درختی غرس شده باشد. دیدگاه من در این مسأله آن است که آن مقدار از بنا که برای ماندن در اراضی خراجی و کشت و زرع در آن‌ها از آن گریزی نیست مشمول عفو است و خراج از آن برداشته می‌شود؛ چرا که استقرار در این گونه اراضی بر حسب فرض، جز با داشتن یک سکونتگاه امکانپذیر نیست. اما آن اندازه از بنا که از حد نیاز افزون باشد مشمول خراج است.

چنانچه زمین خراجی به اجاره یا عاریه داده شود، خراج آن نه بر مستأجر یا عاریه کننده، بلکه بر مالک زمین است. اما ابوحنیفه گفته است: خراج چنین زمینی در هنگامی که به اجاره داده شده باشد بر مستأجر و در صورت عاریه بر عاریه کننده است.

اگر کسی که روی زمین کار می‌کند با مالک آن اختلاف یابد و عامل مدعی شود آن زمین خراجی است، ولی مالک، ادعا کند زمین عشری است و تحقق این هر دو ادعا امکانپذیر باشد، نه سخن عامل بلکه سخن مالک پذیرفته می‌شود و در صورتی که به او شک و تردید باشد سوگندی استظهاری از او می‌خواهند. در چنین اختلاف‌هایی جایز است به استناد شواهد دیوان‌های حکومتی در صورتی که صحت آن‌ها معلوم و کتابت آن‌ها مورد اطمینان باشد، عمل شود؛ و بسیار کم اتفاق می‌افتد که در چنین مواردی حقیقت امر [در این دیوان‌ها] پوشیده و دشوار مانده باشد، مگر در مورد حدود اراضی و املاک.

چنانچه مالک زمین ادعا کند خراج را پرداخت کرده است ادعای او پذیرفته نمی‌شود، اما اگر ادعا کند عشر را پرداخته است ادعای او را می‌پذیرند. البته در مورد ادعای پرداخت خراج نیز جایز است مطابق عرف معمول چنانچه به صحت دیوان‌های حکومتی اطمینانی باشد به این

دیوان‌ها استناد شود.

هر کس توان مالی پرداخت خراج خویش را نداشته باشد، تا زمان رفع حالت اعسار، به او مهلت داده می‌شود. اما ابوحنیفه گفته است: خراج به توانمندی مالی وجوب می‌یابد و به اعسار برداشته می‌شود.

چنانچه کسی به رغم داشتن توانایی مالی در پرداخت خراج تعلل کند به زندان افکنده شود، مگر این که اموالی داشته باشد که برای پرداخت خراج از جانب او به فروش می‌رسد، همان گونه که با هر بدهکار دیگری برخورد می‌شود. در همین وضعیت در صورتی که شخص هیچ مالی به جز زمین خراجی نداشته باشد، اگر حکمران به جواز فروش چنین زمینی عقیده داشته باشد به مقدار تأمین خراج از آن می‌فروشد و چنانچه بر این عقیده نباشد به مقدار تأمین خراج از این زمین اجاره می‌دهد و خراج را از مستأجر می‌گیرد. در این صورت، چنانچه اجرت حاصل از زمین از خراج بیشتر باشد مقدار زاید از آنِ مالک است و چنانچه اجرت از خراج کمتر باشد مقدار کاستی بر ذمهٔ اوست.

چنانچه مالک زمین از آباد کردن آن ناتوان باشد به مالک گفته می‌شود یا آن را اجاره بده، یا از آن دست بردار تا در اختیار کسی دیگر که توان آباد کردنش را دارد قرار گیرد. حتی اگر مالک چنین زمینی خراج آن را پرداخت کند، این زمین را در وضعیت متروک نمی‌گذارند، مباد که این وضعیت به بدل شدن آن به موات بینجامد.

فصل [: کارگزار خراج]

در صحت ولایت کارگزار خراج شرط است که وی آزاد، امانتدار و برخوردار از کفایت باشد. افزون بر این، شروط دیگر بسته به نوع و قلمرو ولایتی که دارد تفاوت می‌کند: چنانچه شخص به وضع خراج هم گمارده شده باشد این نیز شرط است که فقیه و اهل اجتهاد باشد، ولی اگر به گردآوری خراج گمارده شده باشد ولایت او صحیح است، هر چند فقیه و مجتهد نباشد.

رزق کارگزار خراج از مال خراج تأمین می‌شود، همان گونه که روزیِ کارگزار زکات از مال زکات و از سهم کارگزاران تأمین می‌شود. اجرت مسّاحان اراضی نیز همین گونه است.

درباره اجرت قسّام، فقیهان اختلاف کرده‌اند: شافعی بدان گراییده است که اجرت قسمت‌کنندهٔ عشر و خراج هر دو از حقی که حکومت از این اراضی استیفا کرده است پرداخت

می‌شود. ابوحنیفه گفته است: اجرت کسی که عایدات عشر و خراج را قسمت می‌کند مشترکاً از اصل پیمانه برداشته می‌شود. سفیان ثوری گفته است: اجرت خراج بر حکمران است و اجرت عشر بر مالکان اراضی. اما مالک گفته است: اجرت عشر بر مالکان زمین است و اجرت خراج مشترکاً پرداخت می‌شود.

فصل [: اوزان و مقادیر در خراج]

خراج حقی است معلوم بر ساحتی معلوم. حصول علم در این باره به آگاهی از سه چیز امکانپذیر است و این آگاهی جهالت را از میان برمی‌دارد:

نخست: مقدار هکتار به ذراعی که زمین با آن پیمایش شده است؛

دوم: مقدار درهمی که واحد استیفای حقوق لازم است؛

سوم: مقدار پیمانه‌ای که به وسیلهٔ آن استیفا صورت می‌پذیرد.

هکتار یا جریب معادل ده قصبه در ده قصبه است. قفیز هم ده قصبه در ده قصبه است. عشیر معادل یک قصبه در یک قصبه است و قصبه نیز معادل شش ذراع. بدین ترتیب هر جریب معادل سه هزار و ششصد ذراع مربع و هر قفیز معادل سیصد و شصت ذراع مربع است که خود یک دهم جریب می‌شود. عشیر نیز سی و شش ذراع و معادل یک دهم قفیز است.

ذراع دارای هفت گونه است که کوتاه‌ترین آن‌ها ذراع قاضی است و دیگر انواع نیز به ترتیب عبارتند از: یوسفی، سوداء، هاشمی صغری یا همان بلالی، هاشمی کبری یا زیادی، عمری و سرانجام میزانی

ذراع قاضی که آن را «ذراع الدور» گویند به اندازه یک و دو سوم انگشت از ذراع سوداء کمتر است، نخستین کسی که این ذراع را وضع کرد قاضی ابن ابی لیلی بود و مردم کلواذی با این ذراع داد و ستد می‌کنند.

ذراع یوسفی یا ذراعی که قاضیان مساحت خانه‌های بغداد را با آن اندازه می‌گیرند به دو سوم انگشت از ذراع سوداء کمتر است و نخستین کسی که آن را وضع کرد قاضی ابویوسف بود.

ذراع سوداء از ذراع لدور به یک و دو سوم انگشت بیشتر است. نخستین کسی که آن را وضع کرد هارون الرشید بود. او این ذراع را به ذراع خدمتگزار سیاهی که داشت و بر بالای سر او می‌ایستاد تعیین اندازه کرد. همین ذراع معیار اندازه‌گیری امروزین مردم در خرید و فروش

پارچه، داد و ستد بازار، تعیین مساحت ساختمان‌ها و نیز معیار اندازه‌گیری آب نیل مصر است.

ذراع هاشمی صغری یا همان ذراع بلالی به دو و دو سوم انگشت از ذراع سوداء بیشتر است. نخستین کسی که آن را پایه‌گذارد بلال بن ابی برده بود. گفته‌اند: این ذراع طول ذراع جد بلال یعنی ابوموسی اشعری بوده است. این ذراع سه چهارم عُشر از ذراع زیادی کمتر است و مردم بصره و کوفه با آن داد و ستد دارند.

ذراع هاشمی کبری همان ذراع الملک یا ذراع حکومتی است. نخستین کسی که آن را در هاشمیه رواج داد منصور بود. این ذراع به پنج و دو سوم انگشت از ذراع سوداء بیشتر و در نتیجه معادل یک و یک هشتم و یک دهم ذراع سوداء است. ذراع هاشمی صفری نیز سه چهارم عشر از آن کمتر است. این ذراع را از آن روی ذراع زیادی نامیده‌اند که زیاد بن ابیه مساحت اراضی سواد را با آن سنجید. مردم اهواز با این ذراع مساحت را اندازه می‌گیرند.

ذراع عمری ذراع عمر بن خطاب است که با آن اراضی سواد را تعیین مساحت کرد. موسی بن طلحه گفته است: ذراع عمر بن خطاب را که مساحت اراضی سواد را با آن اندازه گرفت دیده‌ام و این ذراع معادل یک ذراع و یک مشت و یک انگشت ابهام راست شده است. حکم بن عیینه نیز گوید: عمر سه ذراع، بلندترین، کوتاه‌ترین و نیز یک ذراع میانه برداشت، اندازه آن‌ها را جمع زد و ثلث آن‌ها را حساب کرد و آن گاه بر این ثلث اندازهٔ یک مشت و یک انگشت راست شدهٔ ابهام افزود و سپس دو سوی آن را با سرب مهر زد. او این ذراع جدید را نزد حذیفه و عثمان بن حنیف فرستاد تا مساحت اراضی سواد را با آن اندازه گرفتند. نخستین کسی هم که پس از دوران عمر با این ذراع مساحت را اندازه گرفت عمر بن هبیره بود.

ذراع میزانی معادل دو و دو سوم ذراع و دو سوم انگشت است. نخستین کسی که این ذراع را پایه‌گذارد مأمون بود و این ذراعی است که مردم در اندازه‌گیری مسافت فاصله منزلگاه‌ها، تعیین مساحت منزلگاه‌ها و بازارها و اجرت حفر نهر و قنات از آن استفاده می‌کنند.

فصل [: درهم]

دَربارهٔ درهم به دانستن وزن و عیار آن نیاز است.

[وزن دینار]

در دورهٔ اسلام وضع بر این تثبیت شده است که وزن هر درهم معادل شش دانگ و وزن هر ده درهم معادل هفت مثقال باشد.

درباره علت رسیدن به این وضعیت و تثبیت آن اختلاف نظر وجود دارد:

[أ ـ] برخی گفته‌اند: در روزگار ایرانیان درهم با سه وزن ضرب می‌شد: درهمی به وزن یک مثقال، معادل بیست قیراط، درهمی به وزن دوازده قیراط و درهمی دیگر به وزن ده قیراط. چون در روزگار اسلام بدان نیاز افتاد که در تعیین اندازه‌های مربوط به زکات مقدار دقیق دینار مشخص شود میانگین این وزن‌ها یعنی چهل و دو قیراط معیار قرار گرفت و بر این اساس هر چهارده قیراط معادل یک مثقال می‌شد. چون درهم اسلامی بر معیار وزن میانگین سه وزن یادشده وضع شد گفتند: هر ده درهم معادل هفت مثقال است؛ زیرا آن وزن میانگین نیز چنین است.

[ب ـ] اما برخی دیگر گفته‌اند: علت این امر آن بود که عمر بن خطاب چون تفاوت درهم‌ها را مشاهده کرد و دید که نوعی از این درهم، بغلی ـ معادل هشت دانگ ـ نوعی طبری ـ معادل چهار دانگ ـ نوعی مغربی ـ معادل سه دانگ ـ و نوعی یمنی ـ معادل یک دانگ ـ است گفت: بنگرید که کدام یک از این درهم‌ها، اعم از نوع سنگین‌تر تا نوع سبک‌تر، رواج بیشتری دارد. نتیجهٔ این بررسی آن بود که بیشترین رواج از آنِ درهم بغلی و درهم طبری است. از این روی، عمر این دو درهم را با یکدیگر جمع کرد. حاصل این جمع دوازده دانگ شد. آن گاه نصف آن را که شش دانگ است گرفت و درهم اسلامی را شش درهم قرار داد. اگر بر این مقدار سه هفتم آن را بیفزایید معادل یک مثقال می‌شود و اگر از مثقال سه درهم کسر کنید وزن آن معادل یک درهم می‌شود و بدین ترتیب هر ده درهم معادل هفت مثقال و هر ده مثقال معادل چهارده و دو هفتم درهم است.

فصل [: عیار درهم]

سکهٔ درهم از نقرهٔ خالص است و ناخالص آن اعتبار ندارد. هنگامی که کار ایرانیان رو به تباهی نهاد، سکه‌های آنان نیز نابه‌سامان شد. بدین ترتیب زمانی اسلام آمد که سکه‌های ایرانیان از طلا و نقرهٔ ناخالص بود. اما در عین حال همین سکه‌ها در معاملات جای سکهٔ خالص را می‌گرفت و به ناخالصی موجود در آن، چون هیچ تأثیری در کار بازارشان نداشت، اعتنایی نمی‌شد. این وضع ادامه داشت تا هنگامی که درهم‌های اسلامی ضرب شد و سره از ناسره تمایز یافت.

در این باره که چه کسی برای نخستین بار در روزگار اسلام درهم ضرب کرد اختلاف نظر

وجود دارد:

سعید بن مسیب گفته است: عبدالملک بن مروان نخستین کسی بود که درهم‌های منقوش ضرب کرد. پیش از آن دینار از روم وارد می‌شد و درهم نیز درهم کسروی و مقدار اندکی درهم حمیری بود. ابوزناد گوید: در همین زمان بود که عبدالملک بن مروان به حجاج دستور داد در عراق درهم زنند. او در سال هفتاد و چهار درهم ضرب کرد.

مدائنی گفته است: حجاج در اواخر سال هفتاد و پنج خود درهم ضرب کرد و سپس در سال هفتاد و شش دستور ضرب آن را در دیگر نواحی صادر کرد.

گفته‌اند: حجاج این سکه‌ها را تا اندازه‌ای خالص کرده و بر آن‌ها عبارت «الله واحد، الله صمد» را نقش کرده بود. این سکه را «مکروهه» می‌نامیدند. دربارهٔ علت نامیده شدن آن بدین نام اختلاف شده است: کسانی گفته‌اند: از آن روی این سکه را مکروهه گفتند که فقیهان خوش نداشتند بر سکه‌ای که ممکن است فردی جنب یا بی‌وضو آن را با خود حمل کند قرآن نقش شده باشد. اما برخی دیگر گفته‌اند: از آن جا که ایرانیان ناقص بودن این سکه را خوش نداشتند این سکه مکروهه نامیده شده بود.

به هر روی، پس از حجاج و در دوران خلافت یزید بن عبدالملک، عمر بن هبیره فرمانروایی یافت. او سکه‌ها را به وضعیتی مرغوب‌تر از وضعیت پیشین ضرب کرد. پس از او خالد بن عبدالله قسری فرمانروایی را در اختیار گرفت و در مرغوبیت بخشیدن به این سکه جدیت بیشتری نشان داد. در پی او نیز یوسف بن عمر سکه زد و بسیار در مورد سکه و در مرغوب ساختن آن سختگیری کرد و بدین سان سکه‌های هبیری، خالدی و یوسفی مرغوب‌ترین سکه‌های روزگار امویان شد تا جایی که منصور در ستاندن خراج از پذیرش سکه‌هایی جز این انواع خودداری ورزید.

یحیی بن نعمان غفاری از پدر خویش نقل کرده است که مصعب بن زبیر نخستین کسی بود که در سال هفتاد و به فرمان برادر خود عبدالله بن زبیر و به شیوهٔ شاهان ایران سکه ضرب کرد. در یک روی این سکه، کلمه «برکة» و در رویی دیگر کلمه «الله» نقش شده بود. اما پس از یک‌سال حجاج این سکه را تغییر داد و بر یک روی آن عبارت «بسم‌الله» و بر روی دیگر کلمه «الحجاج» را نقش کرد.

چنانچه طلا و نقره از ناخالصی پیراسته باشد همان را به جای سکه‌هایی که در استیفا یا پرداخت حقوقِ مشخص شرعی از آن‌ها استفاده می‌شود می‌پذیرند و در دریافت استحقاق‌ها

آنچه پذیرفته می‌شود تنها سکه‌های طبع شده به سکه حکومتی است که به سلامت طبع و عدم تبدیل و تقلب در آن‌ها اطمینان باشد، نه نقره‌های حک شده بر آن‌ها یا طلاهای ریخته شده؛ زیرا به طلا و نقره تنها در صورتی اطمینان است که از ناخالصی تصفیه شده باشند و بر آن‌ها ضرب شده باشد و این در حالی است که به سکه‌های طبع شده چنین اطمینانی وجود دارد. از همین روی، در ثمن مبیع و بهای آنچه تلف شده است، اگر قید مشخصی به میان آورده نشده و کار به اطلاق برگزار شده باشد آنچه بر ذمه انسان قرار می‌گیرد همین درهم طبع شده است.

چنانچه سکه‌های طبع شده، به رغم همانندی در مرغوبیت، به لحاظ قیمت تفاوت داشته باشند و کارگزار خراج سکه‌ای را که گرانبهاتر است مطالبه کند باید در وضعیت نگریست: اگر سکه‌ای که او مطالبه می‌کند ضرب حکمران وقت باشد این خواست برآورده می‌شود؛ زیرا عدول از سکهٔ حکمران وقت به سکه‌ای دیگر با فرمانبری از او سازگاری ندارد. اما اگر سکه‌ای که کارگزار زکات می‌خواهد ضرب حکمرانی دیگر باشد باز هم باید نگریست: در صورتی که سکهٔ مورد مطالبه در دوران حکمران پیشین به عنوان خراج ستانده می‌شده است اکنون نیز از باب استصحاب وضع گذشته، این خواست برآورده می‌شود، ولی در صورتی که این سکه در دوران حکمران پیشین هم به عنوان خراج استیفا نمی‌شده، مطالبهٔ آن در زمان حاضر غبن و ستم است

فصل [: شکستن درهم و دینار]

پذیرش درهم و دیناری که شکسته شده باشد لازم نیست؛ چرا که درستی چنین سکه‌ای محرز نیست، امکان آمیخته شدن در آن وجود دارد و از همین روی قیمت آن در مقایسه با قیمت سکهٔ ضرب شدهٔ سالم کمتر است. فقیهان در بارهٔ کراهت شکستن سکه اختلاف کرده‌اند: مالک و بیشتر فقیهان مدینه، بدان گراییده‌اند که این کار مکروه است؛ زیرا مصداقی از «تباهی در زمین» است و باید انجام دهنده‌اش را از آن نهی کرد. روایت شده که پیامبر خدا ﷺ از شکستن سکهٔ رایج مسلمانان نهی فرموده است[1].

«سکه» پاره فلزی است که نقش درهم بر آن طبع می‌شود و به همین سبب درهم‌های ضرب شده را «سکه» نام نهاده‌اند.

---

۱. بنگرید به: حاکم، المستدرک علی الصحیحین، ج ۲، ص ۳۶، ش ۲۲۳۳؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۷۶۱، ش ۲۲۶۳؛ بیهقی، شعب الایمان، ج ۲، ص ۲۲۷؛ زرقانی، شرح الزرقانی، ج ۳، ص ۳۵۹؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۵، ص ۳۳۸ ـ م.

فرمانروایان اموی شکستن سکه را دوست نداشتند تا جایی که در این زمینه راه افراط نیز در پیش می‌گرفتند. برای نمونه نقل کرده‌اند که مروان بن حکم مردی از مردمان فارس را که درهمی را بریده بود دستگیر کرد و دست او را برید. این تجاوزی محض است و جایی برای توجیه هم وجود ندارد.

واقدی نقل کرده است که ابان بن عثمان فرمانروای مدینه بود. او مردی را که درهم‌هایی چند بریده بود کیفر داد و سی تازیانه بر او نواخت و او را در شهر چرخاند.

واقدی در ادامه افزوده: چنین کیفری نزد ما دربارهٔ هر کس که درهم را ببرد و فلزهای مفرغ در آن بیامیزد یا تقلبی دیگر کند اعمال می‌شود.

از دیدگاه نگارنده، اگر حقیقت همان باشد که واقدی گفته، در این صورت آنچه ابان بن عثمان، انجام داده تجاوز نبوده است؛ زیرا او با این اقدام از حد تعزیر فراتر نرفته و این در حالی است که از دیگر سوی تعزیر کردن کسی که تدلیس کند کاری به‌حق است. اما آنچه مروان انجام داده [به هر ترتیب] ستم و تجاوز است.

در همین مسأله ابوحنیفه و فقیهان عراق گفته‌اند: شکستن درهم مکروه نیست. صالح بن جعفر از ابی‌بن کعب نقل کرده که دربارهٔ آیهٔ ﴿اَوْ اَنْ نَفْعَلَ فِي اَمْوالِنا ما نَشاءُ﴾[1] گفته است: مقصود شکستن درهم است.

در این مسأله مذهب شافعی آن است که گوید: اگر کسی به واسطه نیاز درهم را بشکند این کار برایش مکروه نیست، اما اگر بدون نیاز این کار را انجام دهد مکروه است؛ زیرا وارد آوردن نقص بر مال خود بی آن که به این کار نیازی باشد نوعی سفاهت است.

سرانجام، در این مسأله ابن حنبل گفته است: اگر بر سکه نام خدا باشد شکستن آن مکروه است، ولی اگر بر آن نام خدا نباشد شکستنش مکروه نیست.

اما دربارهٔ روایتی که از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در مورد نهی از شکستن سکه رسیده است، محمد بن عبدالله انصاری قاضی بصره آن را به معنای نهی از این که سکه را به کلی بشکنند و به فلز عادی تبدیل کنند تفسیر کرده است، بدان هدف که سکه همواره در وضعیت اصلی خود که ابزار هزینه کردن است بماند. کسانی دیگر این نهی را به نهی از شکستن بدین هدف که از آن ظرف و زیور بسازند تفسیر کرده‌اند. سرانجام، کسانی هم این روایت را به معنای نهی از بریدن از کناره‌هایش باقیچی تفسیر کرده‌اند؛ زیرا در آغاز دوران اسلامی مردم به سکه به اعتبار شمار

۱. هود / ۸۷: یا این که در دارایی‌های خویش آنچه را خود می‌خواهیم انجام دهیم.

آن داد و ستد می‌کردند و به همین دلیل بریدن از کناره‌های آن نوعی کم فروشی و کم‌گذاری شمرده می‌شد.

[پیمانه]

چنانچه مبنای دریافت خراج مقاسمه باشد به هر پیمانه‌ای که محصول سنجیده شود، تقسیمی برابر صورت می‌پذیرد. اما چنانچه مقدار مشخصی خراج تعیین شده باشد، قاسم نقل کرده است که «قفیز»ی که عثمان بن حنیف در اندازه‌گیری محصول اراضی سواد تعیین کرد و عمر نیز آن را امضا کرد پیمانه‌ای رایج در این سرزمین بود و آن را شابرقان می‌نامیدند. یحیی بن آدم گفته: این همان پیمانهٔ مهر شدهٔ حجاج است. گفته‌اند: وزن این قفیز سی رطل بود.

چنانچه بر ناحیه‌ای به عنوان یک ناحیه جدید مشمول خراج، خراجی وضع شود پیمانه‌ای در این کار مبنا قرار می‌گیرد که در آن ناحیه مشهور و تثبیت شده است و مردم با آن داد و ستد می‌کنند.

باب چهاردهم

سرزمین‌هایی که احکامی متفاوت دارند

سرزمینهای اسلامی بر سه گونه است: حرم، حجاز، و آنچه جز این دو منطقه است.

[حرم]

حرم عبارت است از مکه و سرزمین‌های پیرامونی آن؛ یعنی اراضی میان نشانه‌های حرم تا شهر مکه. خداوند در کتاب خود با دو نام از این شهر یاد کرده است: مکه و بکه، خداوند ـ عزوجل ـ در آیه زیر از مکه نام برده است:

﴿هُوَ الَّذي كَفَّ اَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ واَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ اَنْ اَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ﴾[1].

واژهٔ «مکه» برگرفته است از این سخن تازیان که گویند: «تمککت المخ من العظم»؛ یعنی مغز استخوان را از آن بیرون کشیدم. این اقتباس، چنان که اصمعی نقل کرده، از آن روی است که این شهر، بد کار را از خویش باز می‌دارد و او را بیرون می‌راند. اصمعی به گواه این معنا بیتی از یک رجز را آورده است که می‌گوید:

یا مکة الفاجر مَکّیِ مَکا   ولا تَمُکّي مذحجا و عکّاً[2]

---

۱ . فتح / ۲۴: اوست که در مکه، و پس از آن که شما را بر آنان چیرگی داد، دست ایشان را از شما و دست شما را از ایشان بازداشت، و خداوند به آنچه می‌کنید بیناست.

۲ ـ ای مکه، بد کار را از خود بران، و مذحج و عک را از خویش مران.

بیت و همچنین این بحث را بنگرید در: یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۵، ص ۱۸۲؛ فاکهی، اخبار مکه، ج ۲، ص ۲۸۲ـم.

خداوند از «بکه» نیز در این آیه یاد کرده است: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكاً﴾[1].

اصمعی گوید: از آن روی «بکه» گفته‌اند که آن‌جا مردم همدیگر را می‌رانند و در زبان عربی «بك الناس بعضهم بعضا» بدین معناست. اصمعی به گواه این بیت از رجز را آورده است:

اذا الشریب، اخذته اکة   فخلِّه حتی یبكّ بكّه[2]

عالمان دربارهٔ این دو نام اختلاف کرده‌اند:

ـ برخی گفته‌اند این دو واژه تنها دو لهجه‌اند و مسمیّ یک چیز است؛ چرا که عرب‌ها گاه حرف «ب» را به دلیل نزدیکی مخرج با حرف میم به این حرف بدل کنند و گویند: «ضربة لازم» و «ضربة لازب» که هر دو به یک معناست. این دیدگاه از آنِ مجاهد است.

ـ کسانی دیگر گفته ند: این دو واژه دو نام هستند که از دو «مسمی» نیز حکایت کنند؛ چرا که اساساً تفاوت نامها به هدف تفاوت نامور شدگان به این نام‌ها بنیاد یافته است.

البته، کسانی که بدین دیدگاه گراییده‌اند، خود دربارهٔ تعیین آن «مسمی» دو رأی اختیار کرده‌اند:

نخست آن که مکه نام همهٔ شهر و بکه تنها نام خانه است. این، عقیدهٔ ابراهیم نخعی و یحیی بن ابی‌ایوب است.

دوم آن که مکه نام همهٔ حرم و بکه تنها مسجدالحرام است. این دیدگاهی است که زهری و زید بن اسلم اختیار کرده‌اند.

مصعب بن عبدالله زبیری نقل کرده و گفته است: در روزگار جاهلیت، مکه به سبب امنیتش «صلاح» نامیده می‌شد. مصعب در گواهی این سخن، بیتی از بحر وافر آورده که سخن ابوسفیان بن حرب به ابن حضرمی است، آنجا که می‌گوید:

ابا مطرٍ هلمَّ الی صلاحٍ   فیکفیك النَّدامَی من قریشٍ
وتنزل بلدة عزَّت قدیماً   وتأمن ان یزورك رب جیش[3]

---

۱. آل عمران / ۹۶: بی گمان نخستین پرستشکده‌ای که برای مردمان بنا نهاده شده همان است که در بکه است. مبارک است و راهنمای آفریدگان.

۲ ـ آن گاه که آن صاحب شتران به ستوه آید او را بگذار تا شتران خویش را همشانه شتران تو کند [و به آبخور آورد]. بیت را بنگرید در: یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۵، ص ۱۸۱؛ جوهری، الصحاح، ج ۴، ص ۱۵۷۵؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۰، ص ۴۰۲ ـ م.

۳. ای ابومطر، به صلاح درآی، تا اینجا همدمانی از قریش تو را بسنده کنند.

←

مجاهد نقل کرده که «ام زحم» و «باسه» از دیگر نامهای مکه است؛ «ام زحم» از آن روی که مردم در آنجا شانه به شانه هم می‌سایند و به کشمکش با یکدیگر می‌پردازند؛ و «باسه» نیز از آن روی که هر کس را که در آن کفر ورزد نابود می‌کند و از میان می‌برد. مادهٔ «بسّ» در زبان عربی به معنای از میان بردن و نابود کردن است و از همین ریشه در سخن خداوند ـ تعالی ـ آمده است: ﴿وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسّاً﴾ [1]. «ناسه» نیز گفته‌اند؛ یعنی هر کس را که در این شهر بی‌دینی ورزد می‌راند و دور می‌کند ـ و این راندن و دور کردن معنای «نس» در زبان عربی است.

اما پایهٔ جایگاه و حرمت مکه آن عظمتی است که خداوند سبحان به حرمت خانهٔ خویش بدان شهر بخشیده است، تا جایی که به واسطه آن خانه که ابراهیم را به برافراشتن پایه‌هایش فرمان داد و هم آن را قبلهٔ بندگان خویش گردانید، آن را «ام القری» خواند، آن سان که فرموده است: ﴿وَلِتُنْذِرَ اُمَّ الْقُرىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [2].

جعفر بن محمدعليه‌السلام، از پدرش محمد بن علیعليه‌السلام نقل کرده است که علت نهادین آن خانه و طواف برگرد آن، این است که خداوند تعالی به فرشتگان فرمود:

«من بر آنم که در زمین جانشینی قرار دهم. گفتند: آیا کسی را در آن قرار می‌دهی که در آن تباهی کند و خون بریزد، در حالی که ما تو را تسبیح می‌گوییم و تو را تقدیس می‌کنیم. فرمود: بی گمان من چیزهایی می‌دانم که شما نمی‌دانید». [3]

پس خداوند بر آنان خشم آورد. آنها به عرش پناه بردند و هفت بار بر گرد آن چرخیدند تا خشنودی پروردگار خویش را به چنگ آورند. خدا هم از آنان خرسند گشت و بدیشان فرمود: برایم در زمین خانه‌ای فراز آورید تا هر یک از آدمیزادگان که بر آنان خشم آورم بدان پناه برد و چنان که شما با عرشِ من کردید، برگرد آن خانه بچرخد و من نیز از او خرسند شوم. آنان این خانه را برایش بنیاد کردند و آن نخستین خانه‌ای بود که برای مردم نهاده شد؛ او خود فرموده است: ﴿اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وَهُدىً لِلْعَالَمِينَ﴾ [4]. دانشی مردان

→ و به شهری درآیی که از دیرباز استوار و خلل‌ناپذیر بوده است و اینجا از این که صاحب سپاهی آهنگ دیدارت کند در امان باشی.

بیت را بنگرید در: یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۵، ص ۱۴۸ ـ م.

۱. واقعه / ۵: وکوهها کاملاً خرد شوند.

۲. انعام / ۹۲: و برای آن که مادر شهرها و کسانی را که پیرامون آنند بترسانی.

۳. بقره / ۳۰.

۴. آل عمران / ۹۶: بی گمان نخستین پرستشکده‌ای که برای مردمان بنا نهاده شده همان است که در بکه است. مبارک ←

در این اختلافی ندارند ک، آن خانه نخستین خانه‌ای است که به هدف عبادت برای مردمان نهاده شده است. تنها در ین اختلاف کرده‌اند که آیا این خانه نخستین خانه‌ای هم هست که به‌طور مطلق و به هر هدفی دیگر جز این بنیاد یافته باشد؛ حسن [بصری] و شماری دیگر گفته‌اند: پیش از بنیاد شد ن این خانه، خانه‌های فراوان دیگری هم بوده است، اما مجاهد و قتاده گفته‌اند: پیش از آن هیچ خانه‌ای نبوده است.

اما در بارهٔ واژه ﴿مُبارَکاً﴾ در آیهٔ، دو تفسیر وجود دارد:

نخست آن که برکت ین خانه به پاداشی است که از آهنگ آن نصیب افراد می‌شود؛

دوم آن که این خانه برای هر که و هر چه بدان درآید و حتی برای جانوران وحشی خانهٔ امن است، تا جایی که در آن گرگ و میش در بر هم جای می‌گیرند.

﴿هُدیً لِلْعالَمِینَ﴾ هم دو تفسیر را بر می‌تابد: یکی آن که این خانه مایهٔ راه نمودن مردمان به یگانگی خداوند است؛ و دیگری آن که این خانه مردم را در حج و نماز به پرستش خداوند راه می‌نماید.

﴿فیه آیاتٌ بَیِّناتٌ مَقامُ اِبْراهِیمَ وَمَنْ دَخَلَهُ کانَ آمِناً﴾[1]:

اما آیتی که در مقام براهیم رخ نموده بر جای ماندن نشان پای او بر سنگ سخت است. به‌جز مقام، آیات الهی خ نهٔ خدا این است که شخص هراسان در آن جا امنیت می‌یابد، با دیدن خانه احساس عظمتی به انسان دست می‌دهد، پرندگان از پرواز بر فراز آن خودداری می‌کنند و کسی که در این خانه خدای را نافرمانی کند، کیفری شتابان می‌بیند؛ افزون بر این، داستان پیل‌سواران دورهٔ جاهلیت، رویکرد اعراب جاهلی در گرامیداشت آن خانه، پایبندی مردمان بی‌کتاب و بی‌آیین عصر جاهلی به احکام آن، تا آن جا که گاه فردی قاتل برادر و پدرخویش را در آن جا می‌دید و به خونخواهی وی دست نمی‌یازید، همه و همه آیت‌هایی است که خداوند خود در دل بندگان خویش افکنده است.

اما درباره امن بودن ین خانه در روزگار اسلام، این سخن خداوند که فرمود: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ کانَ آمِناً﴾ دو تفسیر وجود دارد:

نخست آن که چنین کسی از آتش دوزخ در امان خواهد بود و این عقیدهٔ یحیی بن جعده است؛

← است و راهنمای آفریدگان.

۱. آل عمران / ۹۷: در آن آیت‌های روشن است: مقام ابراهیم؛ و هر کس بدان درآید در امان باشد.

دوم آن که چنین کسی از کشته شدن در امان خواهد بود؛ زیرا خداوند بر هر کس که بدین خانه در آید، احرام بستن را واجب گردانده و هم بر او حرام ساخته است که بی احرام در آید. پیامبر خداﷺ نیز هنگامی که در «سال گشایش» به مکه درآمد آنجا را تنها برای خویش «حِلّ» اعلام داشت و فرمود:

«دمی از یک روز برایم حلّ و حلال قرار داده شد، در حالی که نه پیش از من برای کسی حلال شده و نه پس از من برای کسی حلال خواهد شد»[1].

به هر روی، خداوند سپس فرموده است: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ اِلَيْهِ سَبيلاً﴾[2]

بدین سان خداوند پس از قبله ساختن آن، حج گزاردن به سوی آن خانه را واجب ساخت، چه، نمازگزاردن به سوی کعبه در سال دوم هجرت واجب شده بود و حج در سال ششم هجرت واجب شد.

از آن روی که دو عبادت از ارکان اسلام به کعبه و بدان واسطه به مکه پیوند می‌یابد و این شهر به حرمتی که دارد از دیگر شهرها جدا شده، بایسته است نخست وصف کعبه و مکه را بیان داریم و سپس از احکام حرم مکه یاد کنیم.

فصل [: بنای کعبه]

اما بنای کعبه: نخستین کسی که پس از طوفان نوح این کار را عهده‌دار شد ابراهیمؑ بود. خداوند عزّوجلّ در این باره فرموده است: ﴿وَاِذْ يَرْفَعُ اِبْراهيمُ الْقَواعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَاِسْماعيلُ رَبَّنا تَقَبَّلْ مِنّا اِنَّكَ اَنْتَ السَّميعُ الْعَليمُ﴾[3].

این که ابراهیم و اسماعیل از خداوند می‌خواهند کار آنان را بپذیرند، حکایت از آن دارد که آنان به بر پاداشتن آن خانه فرمان یافته بودند.

این خانه به واسطهٔ بلندی ای که دارد «کعبه» نام گرفته است، واژه‌ای برگرفته از این سخن

---

۱. متن حدیث چنین است: «احلت لی ساعة من نهار و لم تحل لاحد من قبلی ولاتحل لاحد من بعدی». متن را با همین ساختار و ساختارهای همانند بنگرید در: مسلم، صحیح مسلم، ج ۲، ص ۹۸۶ ـ ۹۸۹ ش، ۱۳۵۳ و پس از آن؛ بخاری، صحیح البخاری، ج ۱، ص ۵۱، ش ۱۰۴ و پس از آن و ج ۲، ص ۸۵۷، ش ۲۳۰۲؛ ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۹، ص ۲۸، ش ۳۷۱۵؛ ترمذی، سنن الترمذی، ج ۴، ص ۲۱، ش ۱۴۰۶؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۳، ص ۲۸۳ و ۲۸۴ ـ م.

۲. آل عمران / ۹۷: و برای خداوند بر عهدهٔ آدمیان حج آن خانه است، بر هر کس که راه به سویش تواند برد.

۳. بقره / ۱۲۷: آن هنگام که ابراهیم پایه‌های آن خانه را با اسماعیل بالا می‌برد گفتند: ای پروردگارا ما، از ما بپذیر، چرا که تو خود شنوای دانایی.

تازیان که چون پستان زن برجسته شود گویند: «کعبت المرأة». هم بدین سبب برجستگی روی پارا «کعب» نامیده‌اند.

سرپرستی کعبه پس از ابراهیم علیه السلام با جرهم و عمالیق بود تا هنگامی که آنان منقرض شدند، آن‌سان که عامر بن حارث سروده‌ای دربارهٔ آنان گفت:

گویا که میان حجون و صفا هیچ هماوایی نیست و هیچ همدمی در مکه شب‌نشینی نکرده است.

آری، ما ساکان آن سرزمین بودیم و چرخش روزگار و بخت برگشته ما را به نیستی کشاند[1].

قریش که پس از یک دوره کاستی، رو به فزونی نهاده و به دنبال روزگار زبونی، به سرافرازی رسیدند و توانستند به حرم چیرگی یابند، جایگزین آن تباه گشتگان شدند تا پایه‌های ظهور آن نبوت را که خدا در میان ایشان آشکار می‌کند بنیاد نهند. نخستین کس از قرشیان که پس از ابراهیم علیه السلام خانه را از نو بنیاد کرد قصی بن کلاب بود. او برای این خانه سقفی از چوب درخت فردار و شاخ خرما فراهم ساخت. اعشی در این باره گوید:

به جامه‌های راهب شام و آن خانه که قصی نیای او و پسر جرهم بنا نهاد سوگند یاد می‌کنم که

اگر آتش دشمن میان ما شعله بر افروزد او بر پشت اسبی چابک خواهد نشست و از میان ما خواهد رفت[2].

بعدها قریش این خانه را بازسازی کرد، در روزگاری که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله بیست و پنج سال داشت و خود شاهد بنای آن بود. تا آن زمان در کعبه هم سطح زمین قرار داشت. اما در این بازسازی، ابوحذیفة بن مغیره گفت: ای مردم درگاه کعبه را بالاتر برید تا جز به تسلیم بدان در نیایند؛ چه، در این صورت هیچ کس جز آن که شما خواسته‌اید به خانه در نخواهد آمد و اگر کسی که خوش ندارید چنین آهنگی داشت او را به سنگ می‌زنید تا فرو افتد و این کیفر

---

۱ ـ ابیاتی است از بحر عروضی طویل:

کأن لم یکن بین الحجون الی الصفا — انیس ولم یسمر بمکة سامر

بلی نحن کنا اهلها فأبادنا — صروف اللیالی والجدود العواثر

ابیات را بنگرید در: طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۱، ص ۵۲۴؛ ابن هشام، السیرة النبویة، ج ۱، ص ۲۴۴؛ فاکهی، اخبار مکه، ج ۴، ص ۱۴۳ و ۱۵۸ و ج ۵، ص ۱۴۴ ـ م.

۲. ابیاتی است از بحر طویل:

حلفت بثوبی رهب الشام والتی — بناها قصی جده وابن جرهم

لئن شب نیران العداوة بیننا — لیرتحلن منی علی ظهر شیهم

بازدارندهٔ آن کسان شود. قریش هم چنین کردند.

اما دلیل این بازسازی آن بود که کعبه در حالی که پیشتر ارتفاعی بلندتر از قامت انسان داشت ویران شده بود و آنان می‌خواستند آن را بلندتر سازند. در همین زمان کشتی‌ای از آنِ یکی از بازرگانان روم در جده فرو مانده بود و آنان چوب‌های این کشتی را ستاندند. از دیگر سوی، در کعبه ماری بود که مردم از آن می‌ترسیدند. روزی این مار بر بالای دیوار کعبه رفت. پرنده‌ای از آسمان به زیر آمد و آن را به چنگال خویش در ربود. قرشیان که این دیدند گفتند: امیدواریم خداوند سبحان به آنچه می‌خواهیم به انجام رسانیم خرسند شده باشد. چنین بود که آنان کعبه را ویران کردند و با چوبهای آن کشتی بازساختند.

کعبه زمانی چند برهمین ساختار بود تا وقتی که به روزگار یزید بن معاویه و هنگامی که سپاه شام در سال شصت و چهار به پیکار ابن زبیر آمد، او در مسجد در محاصره حصین بن نمیر و سپاهیانش قرار گرفت. در این گیرودار، یکی از یاران ابن زبیر در لیفه‌ای کـه بـر سـر نیزه‌ای بسته بود آتش برافروخت. باد وزیدن داشت و شراره‌ای از آن آتش به جامه کعبه گرفت و آن را سوزاند و در نتیجه دیوارهای خانه گسست برداشت و سیاه شد و سنگهای خانه نیز نااستوار گشت. هنگامی که یزید مرد و حصین بن نمیر از محاصره دست شست، عبدالله بن زبیر دربارهٔ درهم فرو ریختن خانه و از نو ساختن آن رایزنی کرد. جابر بن عبدالله و عبید بن عمیر همین پیشنهاد را به وی دادند، اما عبدالله بن عباس نزد او آمد و گفت: خانه را خراب مکن. ابن زبیر گفت: مگر نمی‌بینی که چون کبوتری بر دیوار خانه می‌نشیند سنگها فرو می‌پاشند. اما شما هر کدامتان خانهٔ خویش می‌سازید و خانهٔ خدای تعالی را نمی‌سازید! زنهار که من بامدادان خانه را خراب می‌کنم؛ چه، به من رسیده است که پیامبر خداصلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: «اگر برایمان گشایشی حاصل بود آن را بر پایه‌های بنای ابراهیم بنا می‌نهادم و برای آن دو در به دو سوی باختر و خاور می‌گذاردم»[1].

اسود پرسید: آیا در این باره از عایشه چیزی شنیده‌ای؟ گفت: آری، مرا به این خبر داد که پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله به وی فرموده است:

«قوم تو خرجی کم آوردند و از این روی به کمتر بسنده داشتند. اگر هنوز خاطرهٔ

---

۱. «لو كانت لنا سعة لبنيته على اسس ابراهيم ولجعلت له بابين شرقياً و غربياً». این متن را بنگرید در: بخاری، صحیح البخاری، ج ۲، ص ۵۷۴، ش ۱۵۰۹؛ ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۹، ص ۱۲۴ و ۱۲۵، ش ۳۸۱۶؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۵، ص ۸۹، ش ۹۱۰۱؛ نسائی، السنن الکبری، ج ۲، ص ۳۹۱، ش ۳۸۸۶؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۶، ص ۲۳۹؛ زرقانی، شرح الزرقانی، ج ۲، ص ۴۰۰ ـ م.

کفر در نزد آنان تازه نبود، خانه را ویران می‌ساختم و آنچه را از این خانه واگذارده‌اند بدان باز می‌گرداندم»[1].

بدین سان تصمیم فرجامین ابن زبیر آن شد که خانه را ویران کند. چون صبح شد در پی عبید بن عمیر فرستاد. گفته شد: او خواب است. کس نزد او فرستاد و او را بیدار کرد و به وی گفت: آیا به تو نرسیده است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده است: «زمین از خواب عالمان در چاشتگاهان به درگاه خداوند ـ تعالی ـ شکایت می‌برد».

او بدین سان خانه را خراب کرد. پس ابن عباس به ابن زبیر پیغام فرستاد که اگر آن خانه را ویران می‌کنی مردم را بی قبله مگذار.

چون خانه ویران شد مردم گفتند: چگونه بی قبله نماز بگزاریم؟ جابر و زید در پاسخ گفتند: به سوی جایگاهش نماز بخوانید که همان قبله است. هم ابن زبیر فرمود تا جای خانه را پوشاندند.

آنگاه حجر الاسود را در جعبه‌ای پیچیده در پارچه‌ای از حریر نهاد. عکرمه گوید: سنگ را مشاهده کردم و دیدم که یک ذراع یا افزون بر آن است و سمت پشت آن به سان نقره سفید است.

ابن زبیر، همچنین، زیورهای کعبه را نزد نگاهبانان این خانه و در خزانهٔ کعبه به امانت گذارد.

وی هنگامی که می‌خواست بنا را آغاز کند زمین را در سمت حطیم کند، تا به شالودهٔ بنای ابراهیم علیه السلام رسید. پس مردم را گردآورد و گفت: آیا می‌دانید که این شالودهٔ ابراهیم است؟ گفتند: آری ـ بدین‌سان خانه را بر شالوده ابراهیم علیه السلام بنا نهاد و از حجر اسماعیل شش ذراع را به خانه در آورد و چهار ذراع دیگر وانهاد. برخی هم گفته‌اند: هفت ذراع را به خانه در آورد و سه ذراع را واگذاشت. او همچنین برای خانه دو درگاهِ همسطح زمین، در دو سوی خاور و باختر گشود تا از یک در به خانه درآیند و از درِ دیگر بیرون شوند. او بر این درها لوحه‌هایی از زر قرار داد و کلیدهای درها را هم از زر ساخت. ابوجهم بن حذیفه عدوی از مردان قریش است که در این بازسازی حضور داشت. او می‌گوید: دوبار در ساختن کعبه کار کردم: یکی در روزگار جاهلیت و با توانِ جوانی سودرسان و دیگری در روزگار اسلام و با توان پیری ناتوان.

---

۱. «ان النفقه قصرت بقومك فانتصروا ولو لا حدثان عهدهم بالكفر لهدمته واعدت فيه ما تركوا». حدیث را بنگرید در: صنعانی، مصنف عبدالرزاق، ج ۵، ص ۱۲۸، ش ۹۱۵۰ ـ م.

زبیر بن بکار گفته است: عبدالله بن زبیر در حِجر صفحه‌هایی از سنگ سبز دید که با آنها گوری پوشانده شده بود. عبدالله بن صفوان به او گفت: این قبر اسماعیل پیامبر خدا ﷺ است. پس ابن زبیر از جابه جا کردن آن دست بداشت.

در روزگار عبدالله بن زبیر کعبه بر همین وضع ماند تا هنگامی که حجاج به جنگ او آمد و او را در مسجد به محاصره در آورد و منجنیق‌ها بر ضد او به کار نشاند تا سرانجام بر او پیروزی یافت. در این میان، بنای کعبه به سنگ‌های منجنیق از هم گسسته بود. از این روی، حجاج به فرمان عبدالملک بن مروان آن را ویران کرد و از نو ساخت. وی حِجر را از کعبه بیرون گذارد و خانه را به بنای روزگار قریش باز گرداند، آن سان که اکنون نیز هست. عبدالملک بن مروان [بعدها] می‌گفت: کاش مسئولیت آنچه را ابن زبیر در باره کعبه انجام داده بود بر دوش او می‌افکندم [= آن را به همان وضع می‌گذاردم].

فصل [: جامهٔ کعبه]

اما جامهٔ کعبه: در این باره ابوهریره رضی الله عنه از پیامبر خدا ﷺ چنین روایت کرده است: «سعد یمانی نخستین کسی بود که بر کعبه جامه پوشاند»[1].

بعدها پیامبر خدا ﷺ جامه‌های یمنی بر خانه آراست. سپس عمر بن خطاب و عثمان رضی الله عنهما جامه‌های قباطی بر آن پوشانیدند و سپس یزید بن معاویه دیبای خسروانی بر آن پوشاند.

محارب بن دثار نقل کرده است که نخستین کسی که بر کعبه دیبا پوشاند، خالد بن جعفر بن کلاب بود. او به روزگار جاهلیت، توشه‌ای به چنگ آورد و در آن پارچه‌ای از دیبا دید و آن را بر کعبه آویخت. بعدها نیز ابن زبیر و حجاج بر کعبه دیبا پوشاندند.

در روزگارانی پسین، امویان در برخی از مقطع‌های فرمانروایی خود، زیورهایی را که در جنگ با مردمان نجران بر آنان جزیه گذارده شده بود بر کعبه پوشاندند و روی آن نیز دیبا آویختند.

زمانی بعد، متوکل سنگ‌های کعبه را نو ساخت و به بندهایی از نقره تقویت کرد و بر همهٔ دیوارها و سقف خانه طلا پوشاند و سپس ستون‌های خانه را نیز به دیبا آراست. از آن به بعد، در همهٔ روزگار فرمانروایی عباسیان دیبا جامه کعبه بود.

---

۱. «ان اول من کسا البیت سعد الیمانی». حدیث را با تفاوت‌هایی بنگرید در: هیثمی، زوائد الهیثمی، ج ۱، ص ۴۶۴؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۳، ص ۴۵۸؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۱۰، ص ۴۷؛ ابن هشام، السیرة النبویه، ج ۱، ص ۱۳۸. البته در برخی از این منابع به جای سعد، از اسعد حمیری یاد شده است ـ م.

فصل [: مسجد الحرام]

مسجدالحرام در آغاز فراخنایی برای چرخش طواف کنندگان برگرد کعبه بود و در روزگار پیامبر خداﷺ و ابوبکر صدیقؓ دیواری پیرامونی نداشت. چون عمرؓ به خلافت رسید و شمار مردم فزونی یافت، او مسجد را توسعه داد، خانه‌هایی چند خرید و به مسجد فروخت و خانه‌هایی هم بر خلاف نظر همسایگانی از مسجد که از فروش خانه‌های خویش خودداری می‌ورزیدند خراب کرد و بهای آن‌ها را کنار نهاد تا این که آن را ستاندند. وی برای مسجد دیوارهایی کوتاه، کمتر از قد انسان، ساخت و چراغها را بر روی این دیوارها می‌نهادند. عمرؓ نخستین کسی بود که برای مسجد دیواری قرار داد.

چون عثمانؓ به خلافت رسید سراهایی چند خرید و با افزودن آن‌ها مسجد را توسعه داد او خانه‌های کسانی را هم به تصرف در آورد و بهای آن‌ها را کنار نهاد. آنان در جوار خانه از او نالیدند. او نیز گفت: تنها بردباری من در برابرتان، شما را در برابر من دلیر کرده است؛ عمرؓ همین کار را با شما کرد. اماّ شما کار او را پذیرفتید و رضایت دادید. عثمان سپس فرمود آنان را به زندان افکندند تا هنگامی که عبدالله بن خالد بن اسد درباره‌شان با وی سخن گفت و او هم آنان را رها ساخت. عثمانؓ هنگام توسعهٔ مسجد، رواق‌هایی برای آن ساخت و بدین سان او نخستین کسی بود که برای مسجد رواق قرار داد.

بعدها ولید بن عبدالملک مسجد را توسعه‌ای دیگر داد و ستون‌هایی از سنگ و مرمر برایش آورد.

سپس منصورؓ بر مسجد افزود و آن را نوسازی کرد. مهدیؓ پس از او بر مسجد بناهایی اضافه کرد و از آن پس مسجد تا روزگار حاضر بر همان وضع مانده است[1].

[مکهٔ مکرمه]

مکه در آغاز دارای خانه نبود و قرشیان، پس از جرهم و عمالقه ـ به کوهها و دره‌های آن پناه می‌بردند. آنان به هدف حفظ استیلای خود بر کعبه و بدان واسطه که به دلیل منزل داشتن در حرم، آن را به خویش گزین سازند، از حرم مکه که به کعبه انتساب داشت، بیرون نمی‌رفتند و بر این باور بودند که بدین واسطه جایگاه و منزلتی خواهند داشت. هر اندازه شمار کسان این قبیله فزونی می‌یافت و رهبری‌ای در میانشان شکل می‌گرفت امید آنان نیز بیشتر می‌شد و

۱. دربارهٔ توسعه‌های بعدی مسجد بنگرید به: کردی، مکه و مدینه تصویری از توسعه و نوسازی، ص ۷۰ و پس از آن ـ م.

بدین آگاهی می‌رسیدند که بر همهٔ عربها پیشی خواهند یافت. اندیشمندان و صاحب نظران و صاحب تجربگان از قریش بر این گمان بودند که این برتری به واسطهٔ پیشوایی آنان در دین و نیز پایه‌گذاری نبوتی خواهد بود که در آینده رخ خواهند نمود؛ چه، آنان از همهٔ کارهای کعبه آن چیزهایی را در اختیار گرفته بودند که ارتباط ویژه‌تری با دین داشت. نخستین کسی از قریش که به این حقیقت پی برد و بدان الهام یافت، کعب بن لؤی بن غالب بود. هر جمعه ـ و در آن روزگار جمعه را عروبه می‌نامیدند و کعب آن را جمعه نامید ـ قرشیان در بر او گرد می‌آمدند و او برایشان سخن ایراد می‌کرد و بنابر آنچه زبیر بن بکار نقل کرده است، به ایشان می‌گفت: باری، بشنوید و فراگیرید و دریابید و بدانید که شب سایه می‌گسترد و روز بانگ برمی‌آورد، زمین گهواره‌ای است و کوه‌ها میخ‌هایی هستند، آسمان بنایی افراشته است و ستارگان نشانه‌هایی، نخستسان پس آیندگان را مانند و نر و ماده جفت همدیگرند تا آن روز که آن رخداد برانگیزاننده پیش آید. پس با خویشان شرط خویشاوندی گزارید، بستگان نسبی خویش را پاس بدارید و داراییهایتان را پر ثمر سازید. آیا دیده‌اید از میان رفته‌ای که باز آید یا مرده‌ای که سر از خاک بردارد؟ سرای زندگی پیش رویتان است و آنچه گمان می‌رود جز آن است که شما می‌پندارید. حرمتان را بیارایید و بزرگ دارید و بدان چنگ زنید؛ که آن را خبری سترگ خواهد رسید و از آن پیامبری بزرگوار بر خواهد خاست.

وی سپس می‌افزود:

شبی است و روزی و هر دم رخدادی آورد و شب و روز روزگار بر ما یکسان است
شب و روز پی در پی بر ما رخدادهایی می‌آورند و نیز نعمت‌هایی را که بال خویش بر ما می‌گسترد
فراز و فرودها و خبرهایی است که دست به کاران خویش را از این سوی بدان سوی می‌کشاند و دوره‌هایی دارد که گذشت آنها ناشدنی نیست.
این دست به کاران بی خبرند از این که پیامبر محمد ﷺ بیاید و خبرهایی بیاورد که آورنده‌اش بسیار راستگو است[1].

---

۱. ابیاتی است از بحر طویل بدین شرح:

نهار و لیل کل یوم بحادث — سواء علینا لیلها و نهارها
یئوبان بالاحداث فینا تأوّبا — وبالنعم الضافی علینا ستورها
صروف وابناء تقلب اهلها — لها عقد ما یستحیل مریرها
علی غفلة یأتی النبی محمد — فیخبر اخبارا صدوقا خبیرها

ابیات را بنگرید در: ابن کثیر، البدایة والنهایة، ج ۲، ص ۲۴۴ ـ م.

او همچنین می‌گفت

به خداوند سوگند، زنهار که اگر در آن روزگار مرا گوش و چشم و دست و پایی باشد، به‌سان شتری خستگی‌ناپذیر تلاش خواهم کرد و به‌سان قوچی از این سوی بدان سوی خواهم شتافت».

وی می‌گفت:

ای کاش من ناظر درونمایه‌های دعوت او بودم، آن هنگام که خاندان برای حق، زبونی و شکست را می‌خواهند[1].

این از الهام‌های هوشمندانه‌ای است که عقل‌ها به تخیل آن نایل می‌آیند و راست هم می‌آید و جان‌ها به تصور آن راه می‌یابند و تحقق می‌یابد.

پس از کعب، پیشوایی به قصی بن کلاب رسید. او در مکه «دارالندوه» را بنیاد نهاد تا در آن، میان قرشیان داوری کند. بعدها این سرای به سرایی برای رایزنی آنان با همدیگر و بستن پرچم پیکارها بدل شد. کلبی می‌گوید: این سرای، خود، نخستین خانه‌ای بود که در مکه ساخته شد و پس از آن مردم یکی پس از دیگری خانه ساختند و در آن سکونت گزیدند. آنان هر اندازه به روزگار اسلام نزدیک‌تر شدند توان و شماری افزون‌تر یافتند، تا جایی که عرب‌ها همه در برابر ایشان سر تسلیم فرود آوردند و آن گمان نخستین که دربارهٔ پیشوایی قریش بر دیگر عرب‌ها بود جامه عمل در پوشید. بعدها خداوند سبحان، پیامبر خویش را به رسالت برگزید و آن گمان دوم درباره رخ نمودن نبوت در میان آنان به تحقق پیوست. از آن پس کسانی که ره یافته بودند به او ایمان آوردند و کسانی که سرسختی داشتند او را انکار کردند. پیامبر صلی الله علیه و آله آن هنگام که آزار وی شدت یافت از میان آن مردم هجرت گزید و سرانجام هشت سال پس از هجرت، دیگر بار پیروزمندانه به میانشان بازگشت.

عالمان هر چند در این باره اجماع دارند که پیامبر صلی الله علیه و آله نه از مکه غنیمتی ستاند و نه کسی از زنان و کودکان آن شهر را به اسارت درآورد، اما در این باره اختلاف ورزیده‌اند که او در سال فتح مکه چگونه بدین شهر درآمد و آیا آن را به زور گشود یا به صلح بدان وارد شد: ابوحنیفه و مالک بدین گراییده‌اند که او شهر را به زور به تصرف درآورد، ولی از غنایم چشم پوشید و بر زنان و کودکان که می‌بایست اسیر شوند منت نهاد؛ چرا که امام حق دارد چون شهری را به زور

---

۱. بیتی است از بحر طویل بدین شرح:

یالیتنی شاهد فحواء دعوته | حین العشیرة تبغی الحق خذلانا

این بیت را بنگرید در: ابن کثیر، البدایة والنهایه، ج ۲، ص ۲۴۴ ـ م.

بگشاید، از غنایم آن درگذرد و بر اسیران آن نیز منت نهد. اما شافعی بدان گراییده که او به استناد صلحی بدین شهر درآمد و از جمله شروط آن صلح این بود:

«هر کس درِسرای خویش ببندد در امان است، هر کس به پرده‌های کعبه درآویزد در امان است و هر کس به سرای ابوسفیان در آید در امان است»[1].

البته، پیامبر خداﷺ از این میان شش تن را استثنا کرد و به قتل آنان فرمان داد، هر چند به پرده‌های کعبه در آویخته باشند. ما پیشتر از این کسان یاد کرده‌ایم.

[به هر روی، از دیدگاه شافعی و هم مسلکانش] به دلیل قرار داد صلحی که وجود داشت پیامبرﷺ نه از این شهر غنیمت گرفت و نه کسی را اسیر کرد؛ آن سان که امام هم حق ندارد اگر جایی را به زور گشود از غنایم آن درگذرد یا بر اسیران آن منت نهد و آزادشان گذارد؛ چرا که آن غنایم و اسیران از جمله حقوق خداوند و حقوق پیکارگران به چنگ آورندهٔ غنیمت‌هاست. بدین سان [از دیدگاه این گروه] مکه و حرم آن چون به غنیمت در نیامده، سرزمین «عشر» است و اگر در آن کشت شود مقرر کردن خراج بر آن جایز نیست.

فقیهان، همچنین در بارهٔ خرید و فروش و اجارهٔ خانه‌های مکه اختلاف کرده‌اند: ابوحنیفه فروش آنها را منع کرده، ولی اجاره آنها را در غیر ایام حج مجاز دانسته و این کار را در موسم حج ممنوع شمرده است؛ چه، روایتی از اعمش، از مجاهد رسیده است که به موجب آن پیامبرﷺ فرمود:

«مکه حرام است، نه فروش املاک آن جایز است و نه اجرت خانه‌هایش»[2].

اما شافعی‌رحمه‌الله به جواز خرید و فروش و اجارهٔ این خانه‌ها گراییده است،[3] بدان استناد که پیامبر خداﷺ ملکیت مردم مکه بر خانه‌های این شهر را به همان وضعی که پیش از اسلام

---

۱ . «من اغلق بابه فهو آمن، و من تعلق باستار الکعبة فهو آمن و من دخل دار ابی سفیان فهو آمن». حدیث را به مضمون، مسلم، ابوداوود و احمد نقل کرده‌اند. بنگرید به: صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۴۰۷ و ۱۴۰۸، ش ۱۷۸۰؛ سنن ابی داوود، ج ۳، ص ۱۶۲ و ۱۶۳، ش ۳۰۲۱ ـ ۳۰۲۴؛ مسند احمد، ج ۲، ص ۲۹۲ ـ ۳۵۸.

۲ . «مکة حرام لایحل بیع رباعها و لا اجور بیوتها».
سیوطی در کتاب الجامع الصغیر (ج ۶، ص ۳) نقل این حدیث را به حاکم و بیهقی نسبت داده و یادآور شده که آنها این روایت را از طریق ابن عمر و با عبارت «مکة مناخ لاتباع رباعها و لاتوجر بیوتها» نقل کرده‌اند.
مناوی در فیض القدیر (ج ۶، ص ۳) گفته است سند این حدیث مشتمل بر اسماعیل است که او را ضعیف شمرده‌اند، چنان که ذهبی نیز در میزان الاعتدال این حدیث را از احادیث منکر اسماعیل دانسته است.
البانی هم در ضعیف الجامع (ج ۵، ص ۱۳۷) درباره اسماعیل یادآور شده که «وی ضعیف است». ـ م.

۳ . ناگفته نماند ابویعلی در الاحکام السلطانیه (ص ۱۸۹ ـ ۱۹۱) دو نظریهٔ یاد شده دربارهٔ خرید و فروش و اجارهٔ خانه‌های مکه را دو روایت از احمد بن حنبل دانسته است ـ م.

داشت پس از اسلام نیز به رسمیت شناخت و نه آن خانه‌ها را به غنیمت گرفت و نه حتی با ملکیت مردم بر آنها معارضه کرد، و آن مردم هم پیش از اسلام و هم پس از اسلام، این خانه‌ها را داد و ستد می‌کردند. [برای نمونه] این دارالندوه یعنی نخستین سرای بنا شده در مکه است که پس از قصی به هشام بن عبدالدار بن قصی رسید، در روزگار اسلام، معاویه آن را از عکرمة بن عامر بن هشام بن عبدالدار بن قصی خرید و آن را دارالاماره کرد، در حالی که خانه پرآوازه‌ترین خانه‌ای بود که فروخته می‌شد و بیش از هر خانه‌ای خبرش در میان مردم می‌گسترد. اما در عین حال هیچ یک از صحابه با خرید و فروش آن مخالفتی نکردند.

عمرﷺ و عثمانﷺ هم خانه‌هایی را که در توسعه به مسجد افزودند از صاحبانشان خریده و آنها نیز بهای این خانه‌ها را به تملک درآورده بودند، در حالی که اگر چنین داد و ستدی حرام بود آن خلیفگان بهای آنها را از اموال مسلمانان نمی‌پرداختند. دیگر آن که از آن پس، تا روزگار حاضر، همین رویه استمرار یافته و بدین ترتیب اجماعی پیروی کردنی شکل گرفته است.

أما روایت پیشین مجاهد، به رغم ارسال آن، بر این معنا تفسیر می‌شود که فروش خانه‌های مکه از سوی دیگران به ساکنان این شهر جایز نیست، تا از رهگذر روایت یادشده مردم را به این حقیقت توجه دهد که آن خانه‌ها غنیمت نبوده است تا بتوان آنها را [از رهگذر قراردادی چون خرید و فروش] به ملکیت دوبارهٔ مردمان مکه در آورد. از همین روی، این خانه‌ها به آن مردم فروخته نشده است. اجارهٔ خانه‌ها نیز همین حکم را دارد.

فصل [: حدود حرم]

خرم منطقهٔ پیرامونی مکه از همه سوی است و مرز آن در سمت راه مدینه، جایی است پایین‌تر از تنعیم در منزلگاه بنی غفار، در فاصله سه میلی شهر، در سمت راه عراق نقطه‌ای است در پیچ کوهی واقع در فاصله هفت میلی شهر، در سمت راه عجرانه نقطه‌ای در درهٔ آل عبدالله بن خالد در فاصله نه میلی از شهر، در سمت راه طائف در دشت بسته‌ای از سرزمین نمره در فاصله هفت میلی و سرانجام در سمت راه جده، جایی در نقطه افتراق عشایر چندگانه و در فاصله ده میلی شهر. اینها مرزهای منطقه‌ای است که خداوند آن را به واسطهٔ حرمتی که بدان اختصاص دارد و از رهگذر آن از دیگر سرزمین‌ها تمایز یافته، «حرم» قرارداده است. خداوند - عزوجل ـ فرمود: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا بَلَداً آمِناً﴾؛ یعنی خدایا، مکه و

حرم آن را شهری ایمن قرار ده ﴿وَارْزُقْ اَهْلَهُ مِنَ الثَّمَراتِ﴾[۱]؛ چه این که منطقهٔ حرم پیشتر بیابانی بی‌کشت و زرع بود و ابراهیم از خداوند تعالی خواست آنجا را برای زن و فرزند وی امن و حاصلخیز قرار دهد تا آنان در خوشی و گشایشی بزیند. خداوند نیز خواستهٔ او را برآورد و این منطقه را حرمی امن قرار داد، در حالی که مردم در سرزمین‌های همجوار آن ربوده می‌شدند. خداوند، همچنین، محصول‌ها و میوه‌های همهٔ دیگر سرزمین‌ها را بدان جا خواند و همه را آن جا گردآورد.

عالمان در این باره که آیا مکه و سرزمین‌های مجاور آن در پی دعای ابراهیم‌علیه‌السلام به حرم امن بدل شد یا پیشتر نیز چنین بوده، اختلاف ورزیده و یکی از آن دو نظر را اختیار کرده‌اند:

دیدگاه نخست آن که این منطقه حتی پیش از دعای ابراهیم‌علیه‌السلام پیوسته در برابر ستمگران و زورگویان و نیز در برابر خورشیدْ گرفت و زمین لرزه در امان بود و آنچه ابراهیم‌علیه‌السلام از خداوند خواسته این بوده است که آن جا را در برابر قحطی و خشکسالی هم در امان بدارد و به ساکنانش از محصول‌های گوناگون روزی دهد. دلیل این سخن روایت سعید بن ابی‌سعید است که گفت: از ابوشریح خزاعی شنیدم که می‌گوید: پیامبر خداصلی‌الله‌علیه‌وآله آن هنگام که مکه را گشود در میان مردم برخاست و چنین خطبه ایراد کرد:

«ای مردم، خداوند آن روز که آسمان‌ها و زمین را آفرید مکه را حرام قرار داد؛ پس آن تا روز قیامت حرام است. برای هیچ مردی که به خدا و روز واپسین ایمان داشته باشد حلال نیست که در آن جا خون بریزد یا درختی را بَبُرد. پس از من هیچ‌گاه برای هیچ کس حِلّ نخواهد بود و برای من نیز جز این دم، و آن هم از روی خشم بر ساکنانش، حِلّ نیست. زنهار که پس از این دم این شهر به وضع پیشینی که دیروز داشته بازگشته است. هلا، حاضران به غایبان برسانند و هر کس هم بگوید پیامبر خدا در این جا کسی را کشته است بگویید: خداوند تعالی این شهر را برای پیامبر خویش حلّ قرار داده و برای تو حلّ قرار نداده است»[۲].

---

۱. بقره / ۱۲۶: آن گاه را که ابراهیم گفت: پروردگار من، این را شهری امن قرار ده و ساکنانش را از میوه‌ها روزی ده.

۲ ـ «یا ایها الناس ان الله سبحانه حرّم مکة یوم خلق السماوات والارض فهی حرام الی یوم القیامة لایحل لامرئٍ یؤمن بالله والیوم الآخر ان یسفك بها دما او یعضد بها شجراً و انها لاتحل لاحد بعدی ولم تحل لی الا هذه الساعة غضبا علی اهلها. الاوهی قد رجعت علی حالها بالامس. الا لیبلغ الشاهد الغائب فمن قال ان رسول الله قد قتل بها احداً فقولوا ان الله تعالی قد احلها لرسوله ولم یحلها لك».

متن را بنگرید در: ابن هشام، السیرة النبویة، ج ۴، ص ۴۲ و ۴۳. گواه‌هایی برای این حدیث نیز در صحیح بخاری (ج ۵، ص ۸۷ و ج ۸، ص ۳۰) آمده است ـ م.

اما **دیدگاه دوم** آن است که مکه پیش از دعوت ابراهیم‌علیه‌السلام به سان دیگر شهرها «حلّ» (غیر حرم) بوده و تنها به دعای وی که از خداوند خواسته است آن را حرمی امن قرار دهد و از آن هنگام که خدای آن را حرام قرار داد حرم شد، آن گونه که مدینه هم زمانی حل بود و در پی حرام خواندنش از سوی پیامبر خدا‌صلی‌الله‌علیه‌وآله حرام گردید؛ چه، در روایت اشعث از نافع، از ابوهریره آمده است که گفت: پیامبر خدا‌صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود:

«ابراهیم‌علیه‌السلام بنده و خلیل خدا بود و من بنده و پیامبر خدایم. ابراهیم مکه را حرم قرار داد و من مدینه را، و آنچه میان دو کوه آن است و بریدن درختان و شکار در آن را حرام کردم. در این شهر سلاحی برداشته نشود و درختی را مگر برای خوراک شتر نبرند»[1].

[احکام اختصاصی حرم]

اما احکامی که به حرم اختصاص دارد و به سبب آنها حرم از دیگر جاها تمایز می‌یابد پنج چیز است:

حکم نخست آن که هر کس آهنگ حرم داشته باشد حق ندارد بدان در آید مگر هنگامی که برای ورود به آن احرام بندد یا به احرام حج و یا به احرام عمره‌ای که با انجام آن از احرام برون می‌آید. ابوحنیفه گفته است: چنانچه شخص غیر مُحرم آهنگ حج یا عمره نداشته باشد جایز است بی احرام به حرم در آید. اما [بر خلاف این عقیده] در سخن پیامبر‌صلی‌الله‌علیه‌وآله آن هنگام که در سال فتح مکه بدون احرام بدین شهر درآمد و آن جا که فرمود: «تنها دمی از روز برای من حلّ قرار داده شد و پس از من برای هیچ کس حل نخواهد بود» گواهی بر وجوب احرام بر هر کس که به حرم وارد می‌شود وجود دارد، مگر آن که این شخص از کسانی باشد که برای برآوردن نیازهای مردمان، به فراوانی بدان آمد و شد می‌کنند، همانند هیزم‌کشان و آب‌رسانانی که صبحگاهان از حرم بیرون می‌روند و شامگاهان بدان بازمی‌گردند. برای چنین کسانی جایز است بی احرام به حرم در آیند؛ چرا که لزوم احرام بر آنان برای هر بار ورود به شهر موجب

---

۱. «ان ابراهیم ـ علیه الصلاة والسلام ـ کان عبدالله و خلیله و انی عبدالله و رسوله و ان ابراهیم حرم مکة و انی حرمت المدینة ما بین لابیتها عضاها و صیدها و لا یحمل بها سلاح لقتال و لایقطع بها شجر الا لعلف بعیر».
متن در منابعی چند از منابع حدیثی اهل سنت، عینا با تفاوت‌هایی چند آمده است. از آن جمله بنگرید به: مسلم، صحیح مسلم، ج ۲، ص ۹۹۱، ش ۱۳۵۹، ص ۹۹۲، ش ۱۳۶۲ و ص ۱۰۰۱، ش ۱۳۷۴؛ اصفهانی، المسند المستخرج، ج ۴، ص ۳۶، ش ۳۱۶۱ و ص ۳۷، ش ۳۱۶۵؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۵، ص ۱۹۷، ش ۹۷۳۶ و ص ۱۹۸، ش ۹۷۴۷؛ ابویعلی، مسند ابی‌یعلی، ج ۴، ص ۱۱۳ ش ۲۱۵۱ ـ م.

دشواری بر ایشان است. از همین روی عالمان مکه دربارهٔ چنین کسانی پذیرفته‌اند که بی احرام به این شهر در آیند و از این جنبه حکمی متفاوت با دیگران یابند.

پس اگر کسی [جز یاد شدگان] بی احرام به مکه در آید گناه کرده است، هر چند نه قضایی بر او لازم است و نه قربانی‌ای[1]؛ چه این که انجام قضا اصولاً ناشدنی است؛ زیرا اگر برای انجام قضا از مکه بیرون رود و به گاه ورود دوباره احرام بندد این احرام تازه به این ورود دوباره اختصاص خواهد داشت و روا نخواهد بود که قضای احرام در ورود برای نخستین بار باشد. بنابر این، قضا ناشدنی و ناممکن است و از همین روی ساقط می‌شود[2]. قربانی هم از آن روی لازم نیست که قربانی تنها برای جبران کاستی در برخی از اعمال حج واجب می‌شود، نه آن که در جبران اصل حج لازم آید.

حکم دوم آن که کسی حق ندارد با مردمان حرم بجنگد؛ زیرا پیامبر خداﷺ جنگ با آنان را حرام دانسته است، اما اگر این مردم در برابر اهل عدل سرکشی کنند، برخی از فقیهان گفته‌اند همچنان به رغم این سرکشی جنگ بر ضد آنان حرام است و تنها بر آنها سخت گرفته می‌شود تا از سرکشی دست بردارند و به احکام اهل عدل درآیند. اما آنچه بیشتر فقیهان بر آنند این است که اگر بازداشتن آنان از این سرکشی جز به جنگ امکانپذیر نباشد، بدین استناد با آنان پیکار می‌شود؛ چرا که پیکار با سرکشان از حقوق الهی‌ای است که تباه کردنش روا نیست. این هم که این حقوق در حرم خدا پاس داشته شود سزامندتر از آن است که در چنین جایی تباه گردد.

اما در مورد اجرای حدود در حرم، شافعی‌ؒ بدین گراییده که در آن جا نیز بر هر کس که جرمی موجب حد انجام دهد حد اجرا می‌شود و حرم مانع این اجرا نیست، خواه شخص آن جرم را در حرم انجام دهد یا در بیرون حرم بدان دست یازیده و سپس به حرم پناه آورده

---

۱. اما ابویعلی می‌گوید: اگر کسی که به مکه می‌آید بدون احرام بدان وارد شود هم گناه کرده و هم بر او لازم است به عنوان قضا احرامی دیگر ببندد ـ م.

۲. ابویعلی در پاسخ این استدلال گفته است: اگر گفته شود چنانچه شخص برای انجام قضا بیرون رود احرام تازه‌ای که می‌بندد به ورود مجدد او به حرم اختصاص خواهد داشت و بنابر این روا نخواهد بود که قضای احرام ورود برای نخستین بار باشد و از همین روی اصولاً انجام قضا ناشدنی است ـ در پاسخ گفته خواهد شد: اگر شخص برای انجام قضا بیرون رود و در بازگشت به میقات برسد، آن‌جا بر وی لازم خواهد بود با احرام میقات را به سوی مکه پشت سر نهد. چنانچه این کار را انجام دهد کاری دیگر بر او لازم نخواهد بود. درست همانند این سخن را درباره این فرض که شخص به عنوان حجةالاسلام یا حج نذر احرام بندد مطرح می‌کنیم و می‌گوییم این احرام درست است، نه آن که بگوییم با ورود به مکه احرامی بر او لازم شده است و از سویی دیگر حجةالاسلام به اصل شرع لازم است و بنابر این [چون به سبب ورود به حرم احرامی لازم آمده و به حجةالاسلام نیز احرامی واجب است] کار به تعذر واجب می‌انجامد ـ م.

باشد. اما ابوحنیفه گفته است: اگر شخص جرم را در حرم انجام دهد همان جا بر او اجرای حد کنند، اما اگر جرم را بیرون از حرم انجام دهد و سپس به حرم پناه برد آن جا بر او اجرای حد نکنند و او را به بیرون آمدن از حرم ناگزیر سازند و چون بیرون آمد بر او حد اجرا کنند[۱].

حکم سوم: حرام بودن شکار در آن است، خواه بر کسانی که احرام داشته باشند یا نداشته باشند و خواه اهل حرم شمرده شوند یا به حرم درآیند.

اگر شخصی در آن جا شکاری بیابد، بر او واجب است که آن را رها کند. اگر هم این شکار در دست او تلف شود به سان مُحرم، به ادای کفارهٔ خاص آن ملزم خواهد بود. همچنین، اگر از درون منطقهٔ حرم شکاری را که بیرون از حرم است به تیر بزند ضامن آن خواهد بود؛ چرا که کشنده خود در حرم بوده است. اما اگر حیوانی در بیرون از حرم شکار شود و سپس آن را به حرم برند، [خوردن گوشت] آن برای کسی که در حرم است از دیدگاه شافعیؒ حلال و از دیدگاه ابوحنیفه حرام خواهد بود[۲].

البته، کشتن جانوران وحشی و حشرات آزار دهندهٔ زمینی در حرم حرام نیست.

حکم چهارم: این که بریدن درختی که خداوند آن را در حرم رویانیده، حرام است، امّا بریدن درختی که آدمیزادگان آن را کاشته‌اند و ذبح حیوان اهلی و چرای علفهای آن حرام نیست[۳].

اما هرگاه کسی درختی ممنوع را ببرد ضامن خواهد بود؛ ضمان [= کفاره، در این جا] درخت بزرگ یک گاو و ضمان درخت کوچک یک گوسفند است و هر شاخه از این درختان که جدا شده باشد ضمان آن از ضمان اصل درخت کسر می‌شود و شاخه‌ای که پس از بریدن تنه درخت از نو بروید و جایگزین آن شود، موجب سقوط ضمان اصل درخت نخواهد شد.

حکم پنجم: این که همهٔ کسانی که بر آیین اسلام نیستند، خواه ذمی باشند و خواه با مسلمانان قرار داد امان بسته باشند، حق ندارند به حرم درآیند، در آن اقامت گزینند یا از آن

---

۱. ابویعلی می‌گوید: اما در مورد اجرای حدود در حرم باید نگریست: اگر شخص در حرم مرتکب جرم شده باشد همان جا بر او اجرای حد کنند. اما اگر در بیرون حرم مرتکب جرمی شده و سپس به حرم پناه جسته باشد آن جا بر او حد جاری نکنند و با خودداری از خرید و فروش با او وی را به خروج از حرم ناگزیر سازند و چون خارج شود آن جا بر او حد جاری سازند.

۲. ابویعلی می‌گوید: اگر پرنده‌ای بر شاخه درختی بنشیند که تنهٔ آن در حرم و شاخه‌اش در بیرون حرم است و کسی که احرام ندارد در بیرون حرم آن را بکشد در ضامن بودن وی دو روایت است که هر دو را نیز ابن منصور نقل کرده است. در این باره همچنین بنگرید به: ابن قدامه، المغنی، ج ۳، ص ۳۵۹ ـ ۳۶۴ ـ م.

۳. ابویعلی گوید: جایز نیست علفهای حرم چرای حیوانات شود. در روایت فضل آمده است: «نباید از گیاه حرم بکَنند».

گذر کنند. این مذهب شافعی و بیشتر فقیهان است. اما ابوحنیفه ورود این گونه کسان را به حرم جایز دانسته است، مشروط به این که آن جا اقامت نگزینند. [از دیدگاه نگارنده] آیهٔ ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا﴾ [1] آیه‌ای صریح است که جز شرک را در بر نمی‌گیرد.

اگر مشرکی به حرم در آید، چنانچه بدون اجازه وارد شده باشد او را تعزیر کنند، ولی کشتن وی جایز نیست. اما چنانچه با اجازه وارد شده باشد او را تعزیر نکنند و البته کسی را که به وی چنین اجازه‌ای داده است محکوم کنند و اگر وضع وی بطلبد، او را تعزیر کنند و آن مشرک را هم در امان از حرم بیرون فرستند.

اگر مشرکی بخواهد به حرم در آید تا در آن جا به اسلام بگراید، از این کار باز داشته شود تا آن که پیش از درآمدن به حرم مسلمان شود. اگر مشرکی در حرم بمیرد به خاک سپردن او در حرم حرام است و باید او را در بیرون حرم به خاک سپرد. اگر هم در حرم به خاک سپرده شود باید او را به بیرون منتقل کرد مگر آن که پیکر او از هم گسسته باشد. در چنین صورتی این جنازه در حرم واگذارده می‌شود، چنان که مردگان روزگار جاهلیت واگذارده شدند.

دربارهٔ دیگر مسجدها، جایز است به آنان اجازه ورود داده شود مگر این که بخواهند با غذاخوردن یا خفتن در مسجد آن را به ابتذال کشند. در این صورت از ورود باز داشته شوند. اما مالک گفته است: در هیچ صورتی جایز نیست به مشرکان اجازهٔ ورود به مسجد داده شود[2].

فصل [: حجاز]

اما حجاز؛ اصمعی در این باره گفته است: از آن روی حجاز نام گرفته که حاجز و مانعی میان نجد و تهامه است. اما کلبی گفته: از آن روی حجاز نامیده شده که کوه‌هایی آن را در برگرفته و از دیگر جاها جدایش ساخته است.

منطقهٔ حجاز به استثنای حرم، در چهار حکم از دیگر سرزمین‌ها جدا می‌شود:

حکم نخست آن هیچ مشرکی اعم از ذمی و معاهد حق ندارد در آن وطن گزینند. اما ابوحنیفه آن را جایز دانسته است. عبیدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود از عایشه روایت

---

۱. توبه / ۲۸: حق آن است که مشرکان نجسند. از این رو مباد پس از این سال به مسجد الحرام نزدیک شوند.

۲. ابویعلی گوید: اما در بارهٔ دیگر مسجدها آیا جایز است غیر مسلمانان بدان‌ها در آیند؟ در این باره دو روایت است: یکی جایز بودن این کار مشروط به آن که نخواهند با خوردن و خوابیدن در مسجد آن را به ابتذال کشند. اما چنانچه چنین قصدی داشته باشند بازداشته شوند؛ و دوم آن که به هیچ وجه جایز نیست به آنان اجازهٔ ورود داده شود ـ م.

کرده که گفته است: آخرین چیزی که پیامبر خداﷺ بدان سفارش کرد این بود که فرمود:
«در جزیرة لعرب دو دین در بر هم جای نگیرند»[1].

عمر بن خطاب هم اهل ذمه را از حجاز بیرون راند و برای کسانی از غیر مسلمانان که به عنوان بازرگان یا پیشه‌ور به این سرزمین در می‌آمدند، مدتی سه روزه مقرر داشت تا پس از انقضای این مدت بیرون رانده شوند. از آن پس نیز همین شیوه مبنای عمل قرار گرفت و حکم بر آن استقرار یافت و بدین‌سان اهل ذمه از وطن گزیدن در حجاز بازداشته شدند و به آنان اجازهٔ ورود به آن داده نشد، چنان که برای هیچ یک از آن‌ها نیز روا نیست در جایی از سرزمین حجاز بیش از سه روز اقامت گزینند. پس چون سه روز پایان یابد او را از آن جا به جایی دیگر برند و برایش جایز باشد که سه روز در آن جا بماند. پس از این مدت باز هم او را به جایی دیگر برند. اما اگر در جایی بیش از سه روز بماند چنانچه عذری برای این کار نداشته باشد او را تعزیر کنند.

حکم دوم آن که مردگانشان [در این سرزمین] به خاک سپرده نشوند و اگر در آن به خاک سپرده شده باشند به جایی دیگر انتقال یابند؛ چرا که دفن آن‌ها استمرار می‌یابد و از این روی به وطن گزیدن می‌ماند. مگر آن که تا سرزمینی که باید آن‌ها را بدان جا برند فاصله زیادی باشد و در صورت بردن جنازه، در آن فساد و تباهی پیش آید.

تنها در چنین صورتی به واسطهٔ ضرورت در این سرزمین به خاک سپرده خواهند شد.

حکم سوم آن که شهر پیامبر خداﷺ در حجاز، حرمی واقع در میان دو تپه مشرف بر شهر دارد و در این محدوده به سان حرم مکه گریزاندن شکار و بریدن درخت ممنوع است. اما ابوحنیفه مدینه را همانند دیگر شهرها دانسته و کارهای یادشده را در این شهر جایز شمرده است. در حدیث ابوهریره که پیشتر آوردیم دلالتی است بر این که حرم مدینه محدوده‌ای ممنوع است. بدین ترتیب، اگر کسی شکاری را در این سرزمین بکشد یا درختی را از آن ببرد، برخی گفته‌اند کیفر وی آن است که جامه‌هایش را از تن او در آورند. نظر دیگر هم تعزیر چنین کسی است.

حکم چهارم آن است که چون اختصاصاً پیامبر خداﷺ این سرزمین را فتح کرده، اراضی آن بر دو گونه است:

---

۱ ـ «لایجتمع فی جزیرة العرب دینان» این حدیث نبوی به همین عبارت یا با عبارت‌های همانند در منابعی چند آمده است: از آن جمله بنگرید به: طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۲، ص ۱۲، ش ۱۰۶۶؛ مالک، الموطأ، ج ۲، ص ۸۹۲، ش ۲۵۸۳؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۶، ص ۱۱۵، ش ۲۶۶ ـ م.

یکی صدقات پیامبر خدا ﷺ که به استناد دو حق خویش آن‌ها را در اختیار گرفته است: یکی از این حقوق یک پنجمِ خمسِ «فیء» و غنایم است و حق دیگر نیز چهار پنجم «فیء»، یعنی سرزمین‌هایی که مسلمانان با اسب و سپاه بر آن نتاخته‌اند و خداوند خود آنها را به پیامبر خویش ارزانی داشته است.

اراضی‌ای که بدین ترتیب در اختیار پیامبر ﷺ قرار گرفته، بخشی از آن‌ها را او به عنوان هدیه به برخی از یاران خویش داده و باقیمانده‌ای از آن هم برای خرجی خود، صِله‌های خویش و نیز مصالح مسلمانان نگه داشته است. پس از درگذشت آن حضرت و بر جای ماندن این اراضی در احکام فقهی آن‌ها اختلاف شده است: گروهی به ارث بودن این اراضی حکم کرده و چنین نظر داده‌اند که بر ارث‌بران آن حضرت قسمت می‌شود و به ملکیت آنان درمی‌آید. اما گروهی دیگر این اموال را از آنِ جانشین پیامبر ﷺ دانسته‌اند تا در پاسداشت کیان اسلام و دفاع از سرزمین‌های آن هزینه شود. آنچه تودهٔ فقهای اهل سنت برآنند، این است که این اراضی وقف هستند، ملکیت اشخاص بر آن‌ها واقع نمی‌شود و منافع آن‌ها جهت خاصی دارد و باید در منافع عمومی مسلمانان هزینه گردد.

نوع دیگر از این اراضی، اراضی عشر است که همهٔ سرزمین‌های حجاز به جز آنچه را اوقاف یا صدقات پیامبر ﷺ است در بر می‌گیرد. بر این اراضی هیچ خراجی مقرر نمی‌شود و تنها از آن‌ها عشر ستانده می‌شود؛ زیرا این اراضی یا به غنیمت در آمده و سپس دیگر بار به ملکیت صاحبانش درآورده شده است، یا صاحبان آن‌ها اسلام آورده‌اند و این اراضی به خود آنان واگذار شده است. هر یک از این دو نوع هم در شمار «اراضی عشر» هستند و خراجی بر آن‌ها مقرر نمی‌شود.

[صدقات پیامبر ﷺ]

صدقات یا اوقاف پیامبر ﷺ محدود و شناخته شده‌اند؛ زیرا در هنگام درگذشت پیامبر ﷺ در تصرف او قرار داشتند و معین و مشخص بودند. این اوقاف عبارتند از:

[۱] **نخستین** آنها که خود اولین زمینی بود که به ملکیت پیامبر ﷺ درآمد وصیت مخیریق یهودی، از اموال بنی‌نضیر است. واقدی نقل کرده است که مخیریق یهودی از عالمان برجستهٔ یهودی بود که در نبرد احد به پیامبر خدا ﷺ ایمان آورد. او هفت باغ به نام‌های میثب، صافیه،

دلال، حسنی، برقه، اعواف و مشربه داشت[1] و پس از اسلام آوردن وصیت کرد آن‌ها را به پیامبر دهند. او در همان نبرد احد، در کنار پیامبرﷺ جنگید تا کشته شد ـ خدایش رحمت کناد.

[۲] **وقف دوم** اراضی آن حضرت از اموال بنی نضیر در مدینه است. این اراضی نخستین اراضی «فیء» هستند که خداوند از آنِ پیامبرﷺ ساخت. پیامبرﷺ از ریختن خون یهودیان خودداری ورزید و آنان را از این سرزمین بیرون راند، با این وصف که به آن‌ها اجازه داد آن اندازه از وسایل خود را که بر بار شترانشان جای می‌گیرد ـ به استثنای سلاح ـ بردارند. آنان نیز بدان اندازه که شترانشان می‌کشیدند از اموال خویش برداشتند و روانهٔ خیبر و شام شدند. بدین ترتیب سرزمین آنان به عنوان «خالصهٔ» پیامبر در اختیار آن حضرت قرار گرفت، مگر املاک یامین بن عمیر و ابوسعد بن وهب که پیش از چیرگی مسلمانان بر این قوم اسلام آورده بودند و مسلمانیشان همهٔ اموال آنان را مصونیت بخشید. به هر روی، پس از ترک مدینه از سوی بنی نضیر، پیامبرﷺ دارایی‌های آنان را ـ به استثنای املاک و اراضی ـ در میان مهاجران قسمت کرد و از میان انصار تنها به سهل بن حنیف و ابودجانه سماک بن خراشه که از تهیدستی خویش سخن به میان آورده بودند سهمی داد. اما اراضی را برای خویش نگه داشت و این اراضی از اوقاف او بود، هر جا می‌خواست از آن‌ها استفاده می‌کرد و خرجی همسران خویش را از آن‌ها می‌پرداخت. بعدها عمر این اراضی را به عباس و علیؑ سپرد تا به مصرف درآمدهای آن بپردازند.

[۳ـ ۵] **وقف‌های سوم، چهارم و پنجم** سه دژ از دژهای خیبر است. خیبر مشتمل بر هشت دژ بود: ناعم، قموص، شق، نطاة، کتیبه، وطیح، سلالم و دژ صعب بن معاذ. از این میان، نخستین دژی که پیامبر خداﷺ فتح کرد دژ ناعم بود و همان جا بود که محمود بن مسلمه ـ برادر محمد بن مسلمه ـ کشته شد. دژ دوم قموص بود که پیش از فتح به ابن ابی الحقیق تعلق داشت. از میان اسیران همین دژ، پیامبر خدا صفیة دختر حیی بن اخطب را برای خویش برگزید. او نزد کنانة بن ربیع بن ابی الحقیق بود. پیامبرﷺ او را [پس از اسیر شدن] آزاد کرد، همین آزادی را مهر او قرارداد و با این مهر با او پیمان همسری بست. پس از این دژ، دژ صعب بن معاذ فتح شد که بزرگ‌ترین دژ خیبر بود و بیش از همه دارایی، خوراکی و دام داشت. سپس به ترتیب دژهای شق، نطاة، و کتیبه به تصرف درآمدند. این دژهای ششگانه به زور گشوده شدند. اما

---

۱. در برخی از نسخه‌های چاپی منبت، مبیت، حسنی، جسنی و مسربه آمده است ـ م.

پس از آن دژهای وطیح و سلالم ـ و این یکی آخرین دژ خیبر است ـ در پی محاصره‌ای که ده روز و اندی به درازا انجامید به صلح گشوده شدند.

یهودیان این دو قطعه از پیامبرﷺ خواستند به آنان امنیت جانی دهد و اجازه فرماید آن جا را ترک گویند. پیامبرﷺ نیز چنین کرد و از آن هشت دژ، سه دژ کتیبه، وطیح و سلالم را به تملک درآورد؛ کتیبه را به عنوان خمس غنیمت در اختیار گرفت و وطیح و سلالم نیز از آن روی که گشوده شدهٔ به صلح بودند، از مصادیق «فیء» یا آنچه خداوند به پیامبر ارزانی داشته است شمرده می‌شدند. بدین سان این دژهای سه گانه به «فیء» و «خمس» در شمار خالصهٔ پیامبر خداﷺ در آمدند و آن حضرت نیز آن‌ها را وقف کرد و آن‌ها جزو اوقاف یا صدقات پیامبر شدند. پیامبر باقیماندهٔ این اراضی را که وادی خیبر، وادی سریر و وادی حاضر از آن جمله بود به هیجده سهم کلی قسمت کرد. کسانی که این اموال میانشان قسمت شد هزار و چهارصد تن بودند، یعنی همان حضوریافتگان در حدیبیه، خواه آنان که در خیبر بودند و خواه آنان که در خیبر حضور نداشتند، هر چند از این جمع تنها جابر بن عبدالله بود که در خیبر حضور نداشت. اما پیامبرﷺ به او سهمی همانند سهم کسانی که آن جا حضور یافته بودند، داد. از میان این جمع دویست تن سوار بودند که به آنان ششصد سهم داد. هزار و دویست سهم نیز به هزار و دویست تن دیگر [= پیادگان] داد و بدین ترتیب حاصل جمع سهام غنایم خیبر، هزار و هشتصد سهم می‌شد. هر صد نفر یک سهم کلی داشتند و چنین بود که خیبر بر هیجده سهم کلی قسمت شد.

[۶] **وقف ششم** نیمی از فدک بود. هنگامی که پیامبرﷺ خیبر را فتح کرد ساکنان فدک نزد آن حضرت آمدند و از طریق فرستادهٔ خود محیصة بن مسعود با او بر این مصالحه کردند که نیمی از اراضی و نخلستان‌های خود را به پیامبرﷺ دهند و خود در آن‌ها کار کنند و نیمی دیگر نیز از آنِ خود آن‌ها باشد. بدین ترتیب نیمی از فدک در شمار صدقات پیامبرﷺ قرار گرفت و آنان بر حسب قرارداد خود در ازای نیمی از محصول در این بخش کار می‌کردند و نیمی دیگر هم به صورت خالص به آنها تعلق داشت، تا هنگامی که عمر رضی الله عنه در میان همهٔ ذمیانی که از حجاز بیرون راند ساکنان فدک را نیز به ترک آن ناگزیر ساخت. او در جریان این امر، فدک را قیمت گذاری کرد و نیمی از قیمت کل فدک را به یهودیان داد. این مبلغ شصت‌هزار درهم شد و مالک بن تیهان، سهل بن ابی حثمه و زید بن ثابت کسانی بودند که این قیمت گذاری را به انجام رساندند. بدین سان [در این روزگار] نیمی از فدک در شمار صدقات یا

اوقاف پیامبرﷺ قرار گرفت و نیمی دیگر ملک همهٔ مسلمانان شد. امروزه این هر دو نیمه مصرفی همانند دارند.

[۷] **وقف هفتم** یک سوم از اراضی وادی القری بود؛ چه، یک سوم از این اراضی به بنی‌عذره و دو سوم به یهودیان تعلق داشت و پیامبر خداﷺ با یهودیان بر نصف آنچه در اختیار داشتند مصالحه کرد. بدین گونه این اراضی سه بخش شد: یک سوم از آنِ پیامبر خداﷺ و در شمار صدقات یا اوقاف آن حضرت، یک سوم از آنِ یهود و یک سوم از آن بنی عذره. تا هنگامی که عمرؓ آنان را به ترک این سرزمین ناگزیر ساخت. او سهم یهودیان از این اراضی را قیمت گذاری کرد و قیمت آن را که نود هزار دینار می‌شد به آنان پرداخت. او به بنی عذره نیز گفت: اگر خواستید می‌توانید مبلغی را که پرداخته‌ایم بپردازید و ما نیز نیمی از آنچه را به تصرف درآورده‌ایم به شما دهیم. آنان این مبلغ را که چهل‌وپنج هزار دینار می‌شد پرداخت کردند و بدین ترتیب نیمی از وادی از آنِ بنی عذره شد و در نیمی دیگر نیز یک سوم [به نسبت کل ملک] در شمار صدقات پیامبر خداﷺ درآمد و یک ششم از آنِ همه مسلمانان شد. البته، مصرف همهٔ این نصف یکسان است.

[۸] **وقف هشتم** جای بازاری در مدینه بود که آن را مهزور[1] می‌گفتند. مروان این ملک را به «اقطاع» از عثمانؓ ستانده بود و مردم نیز این را بر عثمان خرده می‌گرفتند و از آن ناخرسند بودند. بنابر این، این احتمال وجود دارد که «اقطاع» انجام یافته نه اقطاع تملیک، بلکه اقطاع تضمین بوده است تا این کار دارای وجهی از جواز و صحت باشد.

اینها هشت صدقه یا وقف پیامبر هستند که صاحبان سیر حکایت کرده‌اند و برجستگانی از راویان مغازی نقل کرده‌اند ـ هر چند خداوند خود به درستی آنچه آورده‌ایم آگاه‌تر است.

اما دیگر دارایی‌های پیامبرﷺ به جز این وقف‌های هشتگانه: واقدی نقل کرده است که پیامبر خداﷺ از عبدالله پدر خویش، ام ایمن حبشی را که نامش برکت بود و همچنین پنج شتر و گله‌ای گوسفند به ارث برد. گفته‌اند: شقران غلام عبدالله و پسر او به نام صالح را که بعدها در نبرد بدر حضور داشت به ارث برد. از مادر خود آمنه بنت وهب زهری نیز سرایی را که در شعب بنی علی بود و همان جا دیده به جهان گشوده بود به ارث برد. از همسر خود

۱. در نسخه چاپ مصر کتاب الاحکام السلطانیه ماوردی واژه «مهروز» آمده، اما این ثبت نادرست است و آنچه در اینجا آورده شده هم با الاحکام السلطانیه ابویعلی، هم با سنن ابی داوود (ج۳، ص۳۱۶) و هم با سنن ابن ماجه (ج۲، ص۸۲۹) سازگاری دارد.

مهزور ـ بر وزن مشکور ـ نام یکی از وادی‌های مدینه است.

خدیجه بنت خویلد هم سرایی را که او در مکه، در منطقهٔ میان صفا و مروه پشت بازار عطاران داشت و نیز اموالی چند به ارث برد. حکیم بن حزام پیشتر زیدبن حارثه را به چهارصد درهم از بازار عکاظ برای خدیجه خریده بود، پیامبرﷺ نیز او را از خدیجه هدیه ستانده، سپس آزاد کرده و ام ایمن را به همسری او در آورده بود. ام ایمن ـ در دورهٔ نبوت پیامبرﷺ ـ اسامه را به دنیا آورد.

اما دو سرایی را که پیامبرﷺ پیشتر داشت، عقیل بن ابی طالب پس از هجرت آن حضرت فروخت. هنگامی که پیامبرﷺ در حجة الوداع به مکه آمد به او گفتند: در کدام یک از دو سرایت منزل می‌کنی؟ فرمود: آیا عقیل برای ما ملکی باقی گذارده است؟ پیامبرﷺ آن فروشی را که عقیل انجام داده بود بر هم نزد؛ زیرا در روزگاری که مکه «دارالحرب» شمرده می‌شد وی این املاک را در تصرف گرفته بود. از همین روی پیامبرﷺ این املاک را از میان رفته تلقی کرد و بدین ترتیب آن دو سرای در مجموعهٔ صدقات یا اوقاف پیامبرﷺ قرار نگرفتند.

اما خانه‌های زنان پیامبرﷺ: وی به هر یک از زنان سرایی را که در آن می‌نشست داده و درباره اعطای آن خانه‌ها به ایشان وصیت نیز کرده بود. بنابر این، خانه‌های یادشده از مصادیق «عطیهٔ تملیک» و از صدقات و اوقاف آن حضرت بیرون بودند. اما اگر آن دهش عطیهٔ «سکنی» و «ارفاق» بوده، در این صورت آن خانه‌ها در شمار صدقات آن حضرت جای می‌گیرد. امروزه این خانه‌ها جزو مسجد است و گمان ندارم چیزی از آن‌ها بیرون از مسجد مانده باشد.

اما مرکب و زین و برگ مرکب پیامبر خداﷺ: در این باره کلبی از عوانة بن حکم روایت کرده است که ابوبکر صدیقؓ زین و برگ و مرکب و کفش پیامبر خداﷺ را به علی‌علیه‌السلام سپرد و گفت: هرچه جز این هست وقف است. اسود از عایشه روایت کرده که گفته است:

«پیامبر خداﷺ در حالی درگذشت که زره او در برابر سی صاع جو نزد یک یهودی گرو بود»[1].

---

۱ . «توفی رسول الله و درعه مرهونة عند یهودی بثلاثین صاعاً من شعیر». حدیث در منابعی چند آمده است. از آن جمله بنگرید به: بخاری، صحیح البخاری، ج ۳، ص۱۰۶۸، ص۲۷۹۹ و ج ۴، ص ۱۶۲۰، ش۴۱۹۷: ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۱۳، ص ۲۶۲، ح ۵۹۳۶؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۶، ص ۳۶، ش ۱۰۹۷۳؛ نسائی، السنن الکبری، ج ۴، ص ۴۹، ش ۶۲۴۷؛ همو، سنن النسائی، ج ۷، ص ۳۰۳، ش ۴۶۵۱، طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۶ ص ۸۳، ش ۵۸۶۳؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۱. ص ۲۳۶، ش ۲۱۰۹ و ج ۱، ص ۳۶۱، ش ۳۴۰۹.

این زره اگر همان زره معروف «بتراء» باشد، آورده‌اند آن روز که حسین بن علی علیه السلام کشته شد این زره بر تن او بود و عبیدالله بن زیاد آن را برای خود برداشت. هنگامی که مختار، عبیدالله بن زیاد را کشت، زره به عباد بن حصین حنظلی رسید. بعدها خالد بن عبدالله بن خالد بن اسید ـ امیر وقت بصره ـ از عبّاد در این باره پرسید. عباد آن را انکار کرد و امیر او را صد تازیانه زد. پس عبدالملک بن مروان به او چنین نوشت: عبّاد را تازیانه نمی‌زنند؛ او را یا باید کشت یا بخشود. از آن پس در تاریخ، دیگر هیچ سراغی از این زره نیست.

اما دربارهٔ بلند جامهٔ پیامبر صلی الله علیه و آله عالمان اختلاف کرده‌اند: ابان بن ثعلب نقل کرده است که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله این بُرد را به کعب بن زهیر بخشید و معاویه نیز آن را از او خرید ـ و این همان بلند جامه‌ای است که خلیفگان بر تن می‌کردند. لیکن ضمرة بن ربیعه نقل کرده است که پیامبر صلی الله علیه و آله این بلند جامه را به نشان امان به مردمان ایله داد و سعید بن خالد بن ابی اوفی هنگامی که از جانب مروان بن محمد کارگزار حکومت در میان این خاندان بود آن را از ایشان گرفت و نزد خلیفه فرستاد. این بلند جامه در خزانهٔ خلیفه بود تا زمانی که پس از قتل وی، از آن جا برداشته شد. گفته‌اند: ابوالعباس سفاح آن را به سیصد دینار خرید.

عصای پیامبر صلی الله علیه و آله جزو ترکهٔ او بود که خود همه وقف است. این عصا بعدها در کنار بلندجامهٔ پیامبر صلی الله علیه و آله از نشان‌های خلافت شد.

انگشتری پیامبر صلی الله علیه و آله را پس از درگذشت آن حضرت، ابوبکر، سپس عمر و پس از او عثمان رضی الله عنه به انگشت کردند تا این که روزی از انگشت عثمان در چاهی افتاد و وی آن را نیافت.

این شرحی است از آنچه پیامبر خدا صلی الله علیه و آله پس از مرگ بر جای نهاد و اوقاف پیامبر صلی الله علیه و آله شد.

فصل [: سایر سرزمین‌ها به جز حرم و حجاز]

حرم و حجاز را که استثنا کنیم دیگر سرزمین‌ها در چهار گونه جای می‌گیرند:

أ ـ گونه‌ای که ساکنانش اسلام آورده‌اند و در نتیجه اراضی عشر است؛

ب ـ گونه‌ای که مسلمانان آن را احیا کرده‌اند و به سبب همین احیا در شمار اراضی عشر درآمده است؛

ج ـ گونه‌ای که پیکارگران مسلمان آن را به غنیمت به چنگ آورده‌اند و به همین عنوان اراضی عشر شمرده می‌شود؛

د ـ گونه‌ای که ساکنانش بر آن مصالحه کرده‌اند و در نتیجه «فیء» است و خراج بر آن مقرر داشته می‌شود. این گونه از اراضی خود در دو دسته دیگر جای می‌گیرند:

نخست آنچه صاحبانش بر زوال ملکیت خویش از آن مصالحه کرده‌اند و بنابر این فروش آن‌ها جایز نیست و وضع خراج بر آن‌ها عنوان مزدبها دارد و در نتیجه به اسلام آوردن ساکنانش از آنان برداشته نمی‌شود و هم از مسلمان و هم از ذمی ستانده می‌شود؛

دوم آنچه بر بقای ملکیت خود بر آن با مسلمانان مصالحه کرده‌اند و از این روی فروش آن‌ها جایز است‌و وضع خراج‌بر آن‌ها عنوان جزیه‌دارد و در نتیجه با اسلام آوردن ساکنانش از آنان‌برداشته می‌شود.این نوع خراج‌از مسلمانان ستانده‌نمی‌شودو تنها آن را از اهل ذمه ستانند.

اکنون که سرزمین‌ها به این گونه‌ها قسمت شد به بیان احکام سرزمین سواد می‌پردازیم؛ چرا که این سرزمین پایهٔ حکم فقیهان دربارهٔ دیگر سرزمین‌هایی است که به نوعی با آن همانندی دارد. مقصود از این سواد اراضی سرسبز خسرو [در منطقه بین النهرین] است که مسلمانان به روزگار عمر بن خطاب از اراضی عراق فتح کردند. این اراضی را از آن روی «سواد» نامیده‌اند که انباشته از کشت و زرع و درختان سبز بود؛ چه، این سرزمین در مجاورت جزیرةالعرب که خود بدون گیاه و درخت است قرار داشت و چون عرب‌ها از آن جا به این سرزمین در آمدند سر سبزی درخت و گیاه در برابرشان رخ نمود و در نتیجه آن سرزمین را «سواد» یعنی سرزمین سیاه نامیدند. عرب‌ها بر رنگ‌های سیاه و سبز نامی یکسان می‌نهادند و هر دو را به اشتراک به نامهای اخضر و اسود می‌خواندند، چنان که فضل بن عباس بن عقبة بن ابی لهب که مردی سیه چهره بود در شعری خود را «سبز» می‌نامد و می‌گوید:

من همان سبز هستم و هر که مرا می‌شناسد می‌داند سبز پوستی از تبار عربم[1].

بدین سان سر سبزی عراق را «سواد» نامیدند. اما عراق را عراق گفته‌اند، از آن روی که سرزمینی تهی از کوه‌های بلند و دره‌های پست است و از دیگر سوی در زبان تازیان، واژه «عراق» به معنای برابری و همسانی است، چنان که شاعر می‌گوید:

سقتم الی الحق لهم و ساقوا   سیاق من لیس له عراق[2]

---

۱. بیتی است از باب رمل:

و انا الاخضر من یعرفنی   اخضر الجلدة من نسل العرب

این بیت را بنگرید در: یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۳، ص ۲۷۲ ـ م.

۲. در برابر آنان به سوی حق راندید و آنان نیز بدان سوی راندند، اما راندنی همانند راندن آنان که برابری و اعتدال ندارند.

این بیت را بنگرید در: یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۴، ص ۹۴ ـ م.

[مرزهای سواد و عراق]

حدود سواد از نظر طول از حدیثهٔ موصل تا آبادان و از نظر عرض از عذیب قادسیه تا حلوان و بدین سان طول این سرزمین صدوشصت فرسنگ و عرض آن هشتاد فرسنگ است[۱].

اما عراق از نظر عرض عرفاً همان عرض سواد را در بر می‌گیرد، ولی از نظر طول از آن کمتر است؛ زیرا عراق از نظر طول در شرق دجله از علث و در غرب دجله از حربی آغاز می‌شود و تا انتهای توابع بصره در جزیرهٔ آبادان ادامه می‌یابد. بدین ترتیب طول عراق صد و بیست فرسنگ می‌شود که از طول سواد سی و پنج فرسنگ کمتر است. عرض عراق نیز با توابع آن در عرف، هشتاد فرسنگ است.

قدامة بن جعفر گوید حاصل ضرب این ابعاد ده هزار فرسنگ می‌شود. طول هر فرسنگ به ذراع مرسل[۲] هزار ذراع و به ذراع مساحت که همان ذراع هاشمی است نه هزار ذراع است. اگر این عدد در همانند خود ضرب شود حاصل ضرب یک فرسنگ در یک فرسنگ را به دست دهد، یعنی بیست و دو هزار و پانصد جریب. اگر این عدد نیز در شمار فرسنگ‌ها یعنی همان ده هزار فرسنگ ضرب شود، حاصل به دویست وبیست و پنج میلیون جریب رسد. از این مقدار به تخمین باید مساحت تپه‌ها، بلندی‌ها، شوره زارها، نیزارها، راه‌های فرعی و راه‌های اصلی، بستر نهرها، حاشیه‌های شهرها و روستاها، باراندازها، محل‌های پیک‌ها، پل‌ها، شاذروان‌ها، بندرها[۳]، جای انبارکردن نی‌ها و کوره‌های آجرپزی و جز این را که هفتاد و پنج میلیون جریب یعنی ثلث عراق می‌شود از مساحت کل این سرزمین کسر کرد. باقیمانده مساحت عراق پس از کسر این رقم، صد و پنجاه میلیون جریب می‌شود که نیمی از آن به آیش گذارده می‌شود و نیمی دیگر زیر کشت می‌رود و این افزون بر نخل‌های خرما، تاک‌ها و دیگر درختانی است که در همهٔ اراضی عراق دیده می‌شود.

---

۱. ابویعلی گوید: این‌ها به استثنای آبادی هایی چند است که احمد از آن‌ها نام برده و ابوعبید نیز آنها را یاد کرده است: حیره، بانقیا، سرزمین بنی حلوبا و آبادی‌ای دیگر که همه به صلح به سرزمین‌های اسلامی در آمدند.
ابوبکر [بیهقی] به اسناد خود از عمر نقل کرده که نوشته است: «خداوند ـ عزوجل ـ منطقه میان عذیب تا حلوان را فتح کرد» ـ م.

۲. چنان که هینس در تحقیقات خود آورده ذراع مرسل با ذراع الید شرعی مطابقت داشته و برابر ۴۹/۸۷۵ سانتیمتر بوده است. بنابر گزارش وی ذراع مساحت یا ذراع هاشمی که آن را ذراع الملک نیز گویند در مرحله‌ای معادل ۶۶/۸۱ و در مرحله‌ای دیگر معادل ۶۶/۲۱ سانتیمتر بوده است و بنابر این ارزش عملی آن معادل ۶۶/۵ سانتیمتر فرض می‌شود. بنگرید: هینس، اوزان و مقیاسها در اسلام، ص ۹۴ ـ ۹۶ ـ م.

۳. در نزد ابویعلی، «بیادر» آمده است، یعنی خرمنگاه‌ها ـ م.

اگر مقدار فزونی مساحت سواد یعنی سی و پنج فرسنگ، به آنچه قدامة بن جعفر گفته افزوده شود، فزونی مساحت سواد نسبت به عراق حدود ربع آن خواهد بود. مجموع این دو رقم نیز مساحت همهٔ اراضی قابل کشت و زرع سواد خواهد شد. البته، ناشدنی است که همهٔ این اراضی زیر کشت باشد، بلکه ممکن است قسمت‌هایی بی‌شمار از آن، به دلیل عوارض و حوادث طبیعی، بدون استفاده رها بماند.

گفته‌اند: مجموع مساحت سواد در روزگاران خسرو قباد صد و پنجاه میلیون جریب بوده و درآمد حاصل از این اراضی نیز دویست و هفتاد و هفت میلیون درهم ـ به وزن هفت ـ می‌شده است[1]؛ زیرا خسرو از هر جریب یک درهم و یک قفیز می‌ستاند که ارزش آن برابر سه درهم به وزن مثقال بود. مساحت اراضی زیر کشت این منطقه هم در روزگار عمرﷺ میان سی و دو میلیون تا سی و شش میلیون جریب بوده است.

اکنون پس از تبیین حدود و مساحت کشتزارهای سواد به این مسأله می‌پردازیم که فقیهان دربارهٔ چگونگی فتح این سرزمین و حکم اراضی آن اختلاف کرده‌اند:

عراقیان بدین گراییده‌اند که این سرزمین به زور فتح شده، اما عمرﷺ آن را میان به جنگ آورندگان غنیمت قسمت نکرده و تسلط ساکنان این اراضی را بر آن‌ها به رسمیت شناخته و تنها بر این سرزمین خراج وضع کرده است[2].

از مذهب شافعیﷺ دربارهٔ سواد این گونه پیداست که عمر این سرزمین را به زور گشوده و آن را به عنوان ملک میان پیکارگران به جنگ آورندهٔ غنایم قسمت کرده است. بعدها عمرﷺ از این پیکارگران خواسته است از این املاک دست بردارند و آنان هم از آن‌ها دست برداشته، مگر گروهی که تنها در برابر دریافت مالی حاضر شده‌اند از حقوق خود بر این اراضی دست بشویند. به هر روی، هنگامی که این اراضی به طور کامل به ملکیت عموم مسلمانان در آمده عمرﷺ بر آن‌ها خراج مقرر کرده است.

اما پیروان شافعی دربارهٔ این حکم عمر اختلاف ورزیده‌اند؛ ابوسعید اصطخری در میان شمار فراوانی از این پیروان بدان گراییده که عمرﷺ این اراضی را بر همهٔ مسلمانان وقف کرده و البته آنها را در تصرف صاحبان قبلی باقی گذارده است، در برابر خراجی که بر رقبهٔ این اراضی و به عنوان اجاره بهای آن‌ها مقرر داشته و در هر سال پرداخت می‌شده است، هر چند

---

۱. از دیدگاه ابویعلی این درآمد دویست و هشتاد و هفت میلیون درهم بوده است ـ م.

۲. چنان که ابویعلی در الاحکام السلطانیه خویش (ص ۲۰۴) آورده، این دیدگاه امام احمد بن حنبل است.

مدت این اجاره به استناد عموم مصلحتی که در آن وجود داشته تعیین نشده و اراضی یادشده به واسطهٔ وقف پیشگفته، از سوی عمر در حکم «فیء» خیبر و عوالی و اموال بنی‌نضیر قرار گرفته و بدین اعتبار منافع حاصل از آن‌ها در مصالح مسلمانان هزینه می‌شده است، نه آن که از انواع «فیء» مشمول خمس باشد؛ چرا که در واقع یک بار از این اراضی خمس برداشته شده است. این اراضی از آن روی که وقف عامهٔ مسلمانان بوده به نظامیان محدود نمی‌شده و عواید آن‌ها به مصرف مصالح عمومی مسلمانان که اموری چون مقرری سپاهیان، استحکام بخشیدن به مرزها، ایجاد مساجد جامع و پل‌ها، کرایهٔ نهرها و ارزاق عهده‌داران امور عمومی مردم از قبیل قاضیان، گواهان، فقیهان، قاریان، امامان جماعت و مؤذنان از مصادیق آن بوده می‌رسیده است[۱]. این وضعیت مانع فروش اراضی سواد می‌گردد و سبب می‌شود هرگونه معاوضه بر سر آن‌ها معاوضه بر انتفاع و انتقال این انتفاع و جواز تصرف باشد، نه آن که این معاوضه ثبوت ملک باشد، البته مگر در مورد اعیان احداثی در آن‌ها، اعم از کشت و زرع یا بنا. گفته‌اند: عمر بن خطاب به پیشنهاد علی بن ابی‌طالب علیه السلام و معاذ بن جبل اراضی سواد را وقف کرد[۲].

اما ابوالعباس بن سریج و تنی چند از پیروان شافعی گفته‌اند: هنگامی که عمر از پیکارگران خواست از سواد دست بشویند، این اراضی را در ازای خراجی سالیانه که بر آنان مقرر داشت به برزگران و دهقانان فروخت و آن مبلغ که به عنوان خراج مقرر شد در واقع بهای اراضی بود. از دیدگاه این گروه چنین چیزی دربارهٔ همهٔ منافع مسلمانان جایز است، چنان که به جواز همانند آن در اجاره نیز نظر داده و گفته‌اند: فروش اراضی سواد اقدامی جایز و این بیع موجب تملیک است.

اما دربارهٔ مبلغ خراج تعیین شده برای این اراضی، عمرو بن میمون نقل کرده است که عمر هنگامی که سواد را به ملکیت عموم مسلمانان بازگرداند، حذیفه را به مناطق فرا دجله فرستاد و عثمان بن حنیف را نیز روانهٔ اراضی پایین دست دجله کرد.

شعبی گوید: عثمان بن حنیف سواد را پیمایش کرد و دید سی و شش میلیون جریب است و بر هر جریبی یک درهم و یک قفیز خراج مقرر ساخت. قاسم گوید: به من رسیده است که قفیز

---

۱. ابویعلی (ص ۲۰۵) می‌گوید: اگر پس از ارزاق یاد شدگان چیزی اضافه ماند از آن همه مسلمانان است، اعم از کسانی که عهده‌دار منافع عمومی مسلمانان هستند و کسانی که عهده‌دار این منافع نیستند و نیز اعم از این که خود ثروتمند یا تهیدست باشند ـ م.

۲. ابویعلی (ص ۲۰۵) گوید: احمد بر این تصریح کرده که عمر اساساً اراضی یاد شده را میان به چنگ آورندگان غنایم قسمت نکرده، بلکه آن‌ها را از آغاز وقف کرد ـ م.

واحد کیل عراقیان است و آن را شابرقان هم گویند. یحیی بن آدم نیز گوید: این قفیز همان مختوم حجاجی است[۱].

اما قتاده از ابومخلد روایت کرده که عثمان بن حنیف بر هر جریب تاک ده درهم، بر هر جریب خرمای عادی هشت درهم، بر هر جریب نیشکر شش درهم، بر هر جریب خرمای مرغوب پنج درهم، بر هر جریب گندم چهار درهم و بر هر جریب جو دو درهم مقرر کرد.

بدین ترتیب خراج گندم و جو در این روایت با آنچه در روایت دیگر آمده است تفاوت دارد و این تفاوت به تفاوت نواحی و اندازه‌ای که در پذیرش هر ناحیه وجود داشته است بازمی‌گردد. ذراع حذیفه و عثمان بن حنیف [در این پیمایش] یک ذراع ید به اضافه یک قبضه[۲] و یک انگشت ابهام به صورت باز بود.

در آغاز روزگار فرمانروایی ایرانیان، در منطقهٔ سواد نظام مقاسمه برقرار بود، تا آن که قباد بن فیروز اراضی آن را پیمایش کرد و بر آن خراج مقرر داشت. در نتیجهٔ این نظام پیمایش و خراج، برای وی درآمدی معادل صد و پنجاه میلیون درهم ـ به وزن معادل مثقال ـ حاصل آمد.

هر چند پیشتر در این اراضی نظام مقاسمه برقرار بود، اما سبب پیدایش نظام پیمایش و خراج بدان باز می‌گردد که آورده‌اند: روزی وی [= قباد] روانهٔ شکار شد. در این میان به درختی درهم پیچیده برخورد کرد و شکار به درون لایه‌های درخت رفت. او بر تپه‌ای فراز آمد تا از آن فراز درخت را بنگرد و ببیند چه شکارهایی در لابه‌لای آن است. زنی را دید که در باغی دارای درختان میوه‌دار خرما و انار به کندن مشغول است و کودکی را نیز به همراه دارد و آن کودک می‌خواهد قدری انار بخورد، اما آن زن او را از این کار باز می‌دارد. خسرو در شگفت شد و فرستاده‌ای نزد آن زن گسیل داشت تا از علت این که فرزند خویش را از خوردن باز می‌دارد بپرسد. آن زن در پاسخ گفت: پادشاه را حقی است و هنوز قاسم برای ستاندن آن حق نیامده است. از این بیم داریم که پیش از برداشته شدن حق پادشاه چیزی از این محصول برداشته شود. دل پادشاه از شنیدن سخن این زن سوخت و احساسی از مهربانی با

---

۱. به گزارش قلعه چی قفیز واحد اندازه‌گیری کیل بوده و مقدار آن در سرزمین‌های مختلف تفاوت داشته است. از آن جمله قفیز شرعی معادل ۱۲ صاع یا ۸ مکوک است که نزد حنفیه با ۴۰/۳۴۴ لیتر یا ۳۹۱۳۸ گرم گندم برابری می‌کند و در دیگر مذاهب معادل ۳۲/۹۷۶ لیتر یا ۲۶۰۶۴ گرم گندم است. بنگرید: قلعه‌چی، معجم لغة الفقهاء، ص ۳۶۸ ـ م.

۲. قبضه (مشت) واحدی برای اندازه‌گیری و معادل هفت انگشت یا ۷/۷ سانتیمتر است. بنگرید به: قلعه‌چی، معجم لغة الفقهاء، ص ۳۵۶ ـ م.

رعیت در او برانگیخت. پس به وزیران خویش فرمود این اراضی را به گونه‌ای که سهم مالیات حاصل از آن با درآمد حاصل آمده از نظام مقاسمه برابری کند پیمایش کنند تا هر کس بتواند در هنگام نیاز به ملک خود و محصول به دست آمده از آن دست زند.

ایرانیان در سال‌های باقیمانده از روزگار فرمانروایی خود بر همین شیوه بودند.

پس از چندی اسلام آمد و در این روزگاران نیز عمر بن خطاب همین وضعیت پیمایش و خراج را دربارهٔ این سرزمین‌ها تثبیت کرد. در روزگار او منافع حاصل از سواد به صد و بیست میلیون درهم رسید.

بعدها عبیدالله بن زیاد به زورگویی و ستم خویش از این اراضی صد و سی و پنج میلیون درهم خراج گردآورد. حجاج هم به ستمگری و خرابکاری خود از این سرزمین صد و هیجده میلیون درهم گردآورد. عمر بن عبدالعزیز﵀ نیز به دادگری خود و آبادانی‌ای که در این سرزمین به انجام رساند از آن صد و بیست میلیون درهم گردآورد. ابن هبیره از این سرزمین افزون بر تأمین غذای سربازان و مقرری پیکارگران صد میلیون درهم نیز خراج گرد می‌آورد. یوسف بن عمر هم در هر سال، از آن از شصت تا هفتاد میلیون درهم به چنگ می‌آورد. او از این مال، به شامیانی که در سرزمین‌های مجاور آن بودند شانزده میلیون می‌داد: چهار میلیون درهم برای پیک‌ها و یک میلیون در راه‌ها هزینه می‌کرد و ده میلیون درهم نیز در خانه‌های پسران و دوشیزگان جوان می‌ماند.

عبدالرحمن بن جعفر بن سلیمان گفته است: درآمد این استان از جمع هر دو حق یک میلیارد بود، و آنچه از مال رعیت کاسته می‌شد به دارایی حکمران می‌افزود و آنچه از دارایی حکمران می‌کاست به مال رعیت افزوده می‌گشت.

عراق و سواد تا مدتی همچنان بر پایهٔ نظام پیمایش و خراج بود تا هنگامی که منصور﵀ در حکومت عباسیان وضع را از نظام خراج به نظام مقاسمه برگرداند؛ چرا که بهای محصولات کاهش یافته بود و درآمدهای حاصل از اراضی خراج بسنده نبود. افزون بر این، اراضی سواد نیز رو به نابودی نهاده بود و از همین روی، منصور نظام مقاسمه را برقرار ساخت. ابو عبیدالله نیز به مهدی عباسی پیشنهاد کرد در اراضی خراج مقاسمه برقرار کند و مبلغ آن در اراضی آبیاری شده به آب باران نصف محصول، در اراضی آبیاری شده با دلو یک سوم و در اراضی آبیاری شده با چرخاب یک چهارم محصول تعیین شود و چیزی جز این بر آنان نباشد. همچنین مقرر کرد که در مورد نخل، تاک و دیگر درختان نظام پیمایش و خراج برقرار باشد

ومقدار مالیات در هر مورد بر حسب نزدیکی محصول به بازار یا دسترسی به دریا تعیین شود و در این زمینه نظامی همانند مقاسمه وجود داشته باشد و چون درآمد حاصل از این باغ‌ها خراج را بر هر دو گونهٔ آن بسنده کند از آن‌ها خراجی کامل ستانده شود و اگر هم درآمد بسنده نکند آن مالیات واگذاشته شود.

این روشی است که در اراضی سواد جریان داشته است. اما آنچه در این جا حکم فقهی اقتضا می‌کند این است که گفته شود: خراج این سرزمین همان مقرر داشته شدهٔ نخست است و تغییر آن به نظام مقاسمه اگر که سببی نوخاسته داشته باشد، خود اجتهادی از سوی پیشوایان است و تا سبب آن باقی است همچنان نافذ است و در غیر این صورت، یعنی چنانچه این سبب رخت از میان بر بندد، به وضع پیشین خویش باز می‌گردد؛ چرا که امام حق ندارد اجتهاد کسانی را که پیش از او بوده‌اند نقض کند.

فصل [: حکم ضمان کارگزاران]

اما ضامن دانستن کارگزاران اموال عشر و خراج، باطل است و در شرع حکمی ناظر به آن وجود ندارد؛ چرا که کارگزار امین است و آنچه را واجب باشد از مردمان می‌ستاند و آنچه را حاصل آمده باشد به حکومت می‌رساند. او از این نظر وکیلی را می‌ماند که اگر امانت را برساند نه ضامن کاستی آن است و نه مالک فزونی آن می‌شود. همچنین، ضامن بودن در برابر اموال به مقداری معین و مشخص اقتضا می‌کند که در تملک آنچه فزونی حاصل آمده و در جبران خسارت آنچه کاستی در آن بروز کرده است به همین مقدار معلوم و مشخص بسنده شود. این چیزی است که با وضع کارگزاری و حکم امانتداری سازگاری ندارد و از همین روی ضامن دانستن شخص در این عرصه باطل است.

نقل کرده‌اند که مردی نزد ابن عباس‌ؓ آمد تا سرزمین ابله را به صد هزار درهم از او تقبل کند. ابن عباس او را صد تازیانه زد و برای تعزیر و تادیب، زنده به صلیب کشید.

عمر بن خطاب‌ؓ هم برای مردم خطبه ایراد کرد و در خطبهٔ خود وضع مردم، چگونگی زمامداری خویش بر آنان و احکام ثروت‌هایی را که عهده‌دار آن‌هاست به آن سخنانی که درست و سزامند شنیدن و حق و سزاوار پیروی کردن است بیان داشت و گفت:

«ای مردم، قرآن بخوانید تا بدان شناخته شوید و بدان عمل کنید تا از سزاواران آن باشید. هیچ صاحب حقی با این که در نافرمانی خدا از کسی دیگر فرمان برد به حق خویش نخواهد رسید. زنهار که گفتن حق نه نان کسی را از او دور کند و نه اجل وی را

به او نزدیک سزد. هلاکه من درستی و به سامانی آنچه را خدا بر آن ولایتم داده است تنها در سه چیز دیده‌ام: ادای امانت، برخورد با قدرت و حکم کردن به آنچه خداوند فرو فرستاده است. زنهار که درستی و به سامانی این ثروت را نیز تنها در سه چیز دیده‌ام: این که به حق ستانده شود، این که در آنچه حق است هزینه شود و از آنچه باطل است دریغ داشته شود. بدانید که من در سرپرستی دارایی‌های شما ولیّ یک یتیم را می‌مانم؛ اگر که خود بی‌نیاز باشم از آن دامن در می‌کشم و بی‌نیازی می‌جویم و اگر تهیدست و نیازمند باشم بدان اندازه که متعارف است از آن می‌خورم، چونان که چهارپایی بیابانی پاره‌هایی از خار خشک را به دهان گیرد»[1].

۱. بخش‌هایی از این متن را بنگرید در: سیوطی، تاریخ الخلفاء، ص ۱۳۹؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۲۷۶ ـ م.

باب پانزدهم

احیای موات و استخراج آب‌ها

هر کس زمین مواتی[1] را احیا کند مالک آن شود، خواه به اذن امام باشد و خواه بدون اذن او. ابوحنیفه گفته است: احیا تنها به اذن امام جایز است؛ زیرا پیامبرﷺ فرمود:

«برای هیچ کس چیزی نیست، جز آنچه امامش بدان خشنود باشد نیست»[2].

اما در این سخن پیامبرﷺ که فرمود: «هر کس زمین مرده‌ای را زنده کند، همان از آنِ اوست»[3] دلیلی است بر این که حصول ملکیت بر اراضی موات تنها مشروط به احیاء است و نه

---

۱. ابن حجر در فتح الباری (ج ۵، ص ۱۸) گوید: موات به فتح میم و واو و بدون تشدید خوانده شود. قزاز گفته است: موات زمینی را گویند که آباد نشده است. در این نامگذاری، آباد ساختن زمین به زندگی و واگذاردن آن به مرگ تشبیه شده است ـ م.

۲. متنی که ماوردی آورده چنین است: «لیس لاحد الا ما طابت به نفس امامه». اما آنچه مترجم در منابع حدیثی اهل سنت یافته عبارتی متفاوت است: «انما للمرء ماطابت به نفس امامه». این عبارت را طبرانی نقل کرده و هیثمی نیز با نقل مجدد آن، روایت را به همین نقل طبرانی مستند ساخته و البته برخی از رجال آن را ضعیف دانسته است. بنگرید به: طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۷، ص ۳۳، ش ۶۷۳۹؛ همو، المعجم الکبیر، ج ۴، ص ۲۰، ش ۳۵۳۳؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۵، ص ۳۳۱.

البته عبارت ماوردی را مبارکفوری بدون ذکر سند آورده و آن را به همان روایت طبرانی نسبت داده است. بنگرید به: مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۴، ص ۵۲۴ ـ م.

۳. «من احیا ارضا مواتا فهی له». حدیثی نبوی است که به همین عبارت یا عبارت‌های همانند در منابع مختلف حدیثی اهل‌سنت آمده است. از آن جمله بنگرید به: بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۶، ص ۹۹، ش ۱۱۳۱۸، ص ۱۴۲، ش ۱۱۵۵۲ و ص ۱۴۳، ش ۱۱۵۶۱؛ دارقطنی، سنن الدارقطنی، ج ۳، ص ۳۵، ش ۱۴۴؛ شافعی، مسند الشافعی، ص ۲۲۴ و ۳۸۲؛ ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۳، ص ۱۷۸، ش ۳۰۷۳؛ نسائی، السنن الکبری، ج ۳، ص ۴۰۵، ش ۵۷۶۱؛ مالک، الموطأ، ج ۲،

←

اذن امام.

از دیدگاه شافعی، موات عبارت است از هر زمینی که نه‌آباد باشد و نه حریمی از یک زمین‌آباد، هر چند به چنین زمینی متصل باشد. اما ابوحنیفه گفته است: موات زمینی است که از زمین‌آباد شده دور باشد و آب هم به آن نرسد. ابویوسف گفته: موات هر زمینی است که اگر کسی در نزدیک‌ترین نقطهٔ آن به یک زمین‌آباد شده بایستد و با صدای بلند فریاد زند و از آن سوی کسی دیگر در نزدیک‌ترین نقطه از زمین آباد ایستاده باشد صدای او را نشنود. این دو نظریه بیرون از چهارچوب، متعارف است که معمولاً اراضی [دایر و بایر] به هم پیوسته‌اند[1].

در حق احیای اراضی موات، همسایگان این اراضی و کسانی که از آن دورند با یکدیگر برابرند. اما مالک گفته است: همسایگانی که در اراضی دایرِ مجاور هستند بیش از کسانی که دورند سزاوار احیاء هستند.

[چگونگی احیاء]

چگونگی احیای چیزی که قصد احیای آن را دارند، به عرف وابسته است؛ چرا که پیامبر خدا ﷺ از باب ارجاع به عرفِ شناخته شده روزگار خویش در این باره هیچ قید و وصفی را با احیاء همراه نکرد و آن را مطلق آورد. بنابر این، اگر هدف از احیای موات، احیای آن برای سکونت گزیدن باشد، این احیاء به بر پا ساختن دیوار و سقف زدن تحقق می‌یابد؛ زیرا این کار

← ص ۷۴۳، ش ۱۴۲۴؛ طحاوی، شرح معانی الآثار، ج ۳، ص ۲۶۸ و ۲۷۰؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۱، ص ۱۹۰، ش ۶۰۱؛ همو، المعجم الکبیر، ج ۱۸ ص ۳۱۸، ش ۸۲۳؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۳، ص ۳۳۸، ش ۱۴۶۷۷، ص ۳۵۶، ش ۱۴۸۸۲، ص ۳۶۳، ش ۱۴۵۹۵ و ص ۳۸۱، ش ۱۵۱۲۳.

البته در برخی منابع نیز عبارت «فهو احق به» آمده است: برای نمونه بنگرید به: بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۶، ص ۱۴۷، ش ۱۱۵۹۳.

در برخی هم تنها برای احیاکننده مزد مقرر شده و چنین آمده است: «من احیا ارضا میتة فله فیها اجر». برای نمونه بنگرید به: ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۱۱، ص ۶۱۳، ش ۵۲۰۲ و ص ۶۱۴، ش ۵۲۰۳؛ هیثمی، موارد الظمآن، ج ۱، ص ۲۷۸، ش ۱۱۳۶؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۶، ص ۱۴۸، ش ۱۱۵۹۸؛ نسائی، السنن الکبری، ج ۳، ص ۴۰۴، ش ۵۷۵۶؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۳، ص ۳۰۴، ش ۱۴۳۱۰، ص ۳۱۳، ش ۱۴۴۰۱ و ص ۳۲۶، ش ۱۴۵۴۰ ـ م.

۱ . ابویعلی (ص ۲۰۹) گوید: موات عبارت است از آنچه نه‌آباد باشد و نه حریمی از یک زمین‌آباد، هر چند خود به چنین زمینی دایر متصل باشد. علی بن سعید گفته است: از امام احمد پرسیدم: آیا برای اراضی [= مقصود اراضی موات قابل احیاء است] در دوری و نزدیکی آن‌ها به آبادی‌ها حدی گذارده می‌شود؟ در پاسخ گفت: از لیث بن سعید فاصله یک غلوه یا همانند آن روایت شده است، اما من نمی‌دانم این چیست. بدین سان امام احمد سخن لیث را که برای اراضی موات قابل احیا چنین حداقل فاصله‌ای با آبادی‌ها را شرط دانسته مخالفت کرده است ـ م.

حداقلِ شکل‌گیری ساختمانی است که سکونت در آن برای انسان امکانپذیر باشد[۱]. اما اگر هدف از احیاء آماده کردن زمین برای کشت و زرع و یا کاشت درختان باشد سه شرط در آن لازم است:

نخست آن که در اطراف آن قدری خاک بالا آورده شود تا بدین ترتیب حد فاصلی میان قطعه مورد احیاء و دیگر اراضی به وجود آید.

دوم آن که اگر زمین خشک است آب به سویش رانده شود و اگر لجنزار است مسیر آب از آن بیفتد؛ چرا که احیای اراضی خشک به آبیاری آنها و احیای اراضی لجنزار یا باتلاق به قطع جریان آب از آنهاست تا در نتیجه در هر دوی این اراضی کشت و زرع و کاشت درختان امکانپذیر گردد.

سوم آن که زمین شخم زده و آماده شود. این آمایش به این است که قسمت‌های هموار جداگانه شخم‌زده شود، از قسمت‌های بلندتر خاک به دیگر قسمت‌ها جابه‌جا شود و قسمت‌هایی که گودتر است پر شود[۲].

هرگاه این شرایط سه گانه فراهم آید احیاء کامل شود و شخص احیا کننده مالک گردد. یکی از پیروان شافعی به خطا رفته و گفته است: تنها هنگامی احیا کننده مالک می‌شود که در

---

۱. اما ابویعلی (ص ۲۰۹) گوید: چگونگی احیاء در آنچه هدف از احیاء سکونت است، در اختیار گرفتن زمین به وسیله بنای یک چهار دیواری است و ساختن سقف در آن لازم نیست.

همچنین بنگرید به: ابن حجر، فتح الباری، ج ۵، ص ۱۸ ـ م.

۲. ابویعلی (ص ۲۱۰) گوید: در آنچه هدف احیاء کشت و زرع و کاشت درختان است احیاء به یکی از این دو چیز است: یا در اختیار گرفتن زمین به وسیله بنای چهار دیواری یا به راندن آب به سوی زمین چنانچه خشک باشد و قطع جریان آب از آن چنانچه لجنزار باشد؛ زیرا احیای زمین خشک به راندن آب به سوی آن و احیای لجنزار به قطع جریان آب از آن است تا بدین ترتیب کشت و زرع و کاشت درختان در این اراضی امکانپذیر گردد.

این که میان قطعه زمین مورد احیاء و دیگر اراضی پرچینی بالا آورده شود و بدین شکل حد فاصلی میان آن قطعه و دیگر اراضی پدید آید، این جایگزین چهار دیواری نمی‌شود.

شخم زدن و آماده کردن زمین یعنی شخم قسمت‌های هموار، صاف کردن قسمت‌های بلند و پر کردن قسمت‌های گود هم شرط احیاء نیست.

احمد بن حنبل ـ به روایت علی بن سعید ـ گفته است: احیاء تنها به ایجاد چهار دیواری برای زمین امکانپذیر است. بنابر این اگر شخصی در اطراف زمین خاکریز بسازد استحقاق آن نیابد مگر هنگامی که دیوار بسازد. همو گفته است: احیاء آن است که کسی چهار دیواری بسازد یا چاهی بکند. هر کس چهار دیواری‌ای بسازد و به وسیله آن دیگر مردمان و نیز چهارپایان را از زمینی باز بدارد آن زمین از آنِ اوست، خواه در آن کشت و زرع کند و خواه در آن چیزی نکارد. هر کس هم چاهی حفر کند حریم چاه او بیست و پنج ذراع است.

بدین ترتیب پیداست که امام احمد بالا آوردن پرچین را احیاء ندانسته و ساختن دیوار یا حفر چاه را شرط احیاء شمرده است ـ م.

زمین محصولی بکارد یا درختی بنشاند. این سخن نادرست است؛ زیرا چنین شرطی مانند آن است که در ملکیّت مسکن، سکونت شرط دانسته شود.

اگر شخص احیا کننده پس از احیا با کسی که کار شخم زدن و کاشت زمین را بر عهده می‌گیرد قرارداد مزارعه ببندد احیا کننده مالک زمین و شخم‌زننده مالک محصول خواهد بود. در این صورت، چنانچه مالک زمین بخواهد زمین خود را بفروشد این کار جایز است، اما اگر مالک مستحدثات بخواهد آنچه را ایجاد کرده است بفروشد در جایز بودن کار او اختلاف شده است: ابوحنیفه گفته است: چنانچه وی تسطیحی کرده باشد فروش همان کار برایش جایز است، اما چنانچه تسطیحی نکرده باشد این کار برایش جایز نیست. اما مالک گفته: در هر صورت فروش آنچه شخص احداث کرده برای وی جایز است و اصولاً برزگر با همان احداث شریک زمین می‌شود. [سرانجام] شافعی گفته است: فروش این آبادسازی زمین در هیچ صورتی جایز نیست، مگر این که اعیانی ثابت چون درخت یا محصولی کاشت شده داشته باشد. در این صورت فروش آن اعیان جایز است، نه فروش عمل آبادکردن و آمایش.

[تحجیر]

اگر کسی جایی را تحجیر کند و آبراهه‌ای به سوی آن بکشد، اما زمین را آماده نسازد و شخم نزند تنها مالک آب، مقداری از زمین موات که آب بدان رسیده و نیز مالک حریم این مقدار می‌شود و مالک جز این نخواهد بود، هر چند در برابر دیگران بدان سزاوارتر باشد. فروش این مقدار هم برای وی جایز خواهد بود. اما دربارهٔ فروش قسمت‌های تحجیر شده‌ای که آب به آن‌ها نرسیده و حریم مقدار آبیاری شده نیز نیستند همان دو وجه پیشگفته وجود دارد.

زمین مواتی که احیا شود «عشر ده» است و جایز نیست بر آن خراج وضع شود، خواه این زمین با آب عشر آبیاری شده باشد و خواه با آب خراج.

ابوحنیفه گفته است: اگر آنچه را احیا کرده است با آب عُشر آبیاری کند زمین او عشری خواهد بود و اگر آن را با آب خراج آبیاری کند زمین خراج است. محمد بن حسن شیبانی گفته است: اگر زمین احیا شده در آبیاری وابسته به نهرهایی باشد که غیر عرب‌ها [پیش از فتح] حفر کرده‌اند آن زمین زمین خراج است، اما اگر از نهرهایی چون دجله و فرات سیراب شود که خداوند ـ عزوجل ـ جاری ساخته است، زمین عشر است.

فقیهان عراق و دیگران بر این اجماع کرده‌اند که آنچه از اراضی موات و شوره‌زارهای اطراف بصره احیا شده اراضی عشر است. بنابر دیدگاه محمد بن حسن شیبانی دلیل این امر آن است که دجلهٔ بصره از نهرهایی است که خداوند ـ عزوجل ـ خود آن‌ها را جاری ساخته است و دیگر نهرهای ایجاد شده در این منطقه نهرهایی هستند که مسلمانان آنها را در اراضی موات حفر کرده‌اند. اما بنابر دیدگاه ابوحنیفه در تعلیل این نظریه دو دیدگاه وجود دارد: برخی از فقیهان علت این حکم را آن دانسته‌اند که آب خراج در دجلهٔ بصره و جزیره‌های آن طغیان می‌کند و زمین بصره از بالا آمدن آب این رود سیراب می‌شود. این بالا آمدن هم از آب دریاست ونه از دجله و فرات. اما این تعلیل نادرست است؛ زیرا مدّ سبب بالا آمدن آب شیرین و جدا شدن آن از آب غیر قابل شرب دریا می‌شود؛ بنابر این، حتی اگر مدّ آن‌ها را سیراب کرده باشد، منشأ آن چیزی جز همان دجله و فرات نیست. [در برابر این تعلیل] کسانی از پیروان ابوحنیفه ـ از جمله طلحة بن آدم ـ گفته‌اند: علت این حکم آن است که آب دجله و فرات پس از سرریز شدن از این رودخانه‌ها در بطائح (اهوار) جمع می‌شود و در این هنگام عنوان «آب خراج بودن» از آن سلب می‌گردد و از بهره‌دهی می‌افتد. سپس این آب به سوی دجله بصره سرازیر می‌شود و بدین ترتیب مصداقی از آب خراج نیست؛ زیرا بطائح از نهرهای خراج نیستند. این تعلیل نیز نادرست است؛ چه، اهوار یا بطائح منطقه، پیش از دوران اسلام به مرداب تبدیل شده بود و بدین سبب وضع آن اراضی نیز دیگرگون گشته و به صورت موات در آمده بود و در این میان وضع آب هم ملاک حکم قرار نگرفته است. [از دیدگاه نگارنده] دلیل این حکم آن است که، چنان که صاحبان سیره و تاریخ نقل می‌کنند، آب دجله [در دورانی پیش از اسلام] در آبراهه‌هایی مستقیم و دیوار شده در دو سمت که به غور معروف بود و از مدائن تا دجلهٔ بصره کشیده شده بود جریان داشت و سرزمینی که بعدها به مرداب بدل شد [و به بطائح نامور گردید] سرزمینی زیر کشت و دارای آبادی‌هایی مسکونی بود. در دوران پادشاهی قباد پسر فیروز، وی در مناطق پایین کسکر رخنه‌ای بزرگ در این آبراهه ایجاد کرد و از آن غفلت ورزید تا جایی که آب خارج شده از آن چیرگی یافت و همهٔ مستحدثات مناطق فراتر از کسکر را غرق کرد. هنگامی که پسر وی انوشیروان به حکومت رسید فرمان داد با خاکریزهایی آن آب را از جریان بیندازند، تا زمانی که در نتیجه، آن اراضی به آبادانی پیشین خویش بازگشت. این اراضی تا سال ششم هجرت، یعنی همان سالی که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله عبدالله بن حذافه سهمی را به نزد خسرو پرویز روانه ساخت، در همین وضعیت بود. اما در آن سال

آب دجله چنان فزونی یافت که همانندش دیده نشده بود. در نتیجه رخنه‌های بزرگی پدید آمد. پرویز در بستن رخنه‌ها کوشش بسیاری کرد، آن‌سان که در یک روز، هفتاد تن از گماشتگان بر این امر، بر اثر شدت جریان آب از میان رفتند و دارایی‌های مردم بر زمین گسترده شد، امّا راه چاره‌ای نیافت. بعدها مسلمانان به عراق در آمدند و ایرانیان نیز به جنگ مشغول شدند و در نتیجه آن رخنه گاه‌ها همچنان بیشتر و فراخ‌تر می‌شد و کسی به آن‌ها توجهی نمی‌کرد و دهقانان هم از سد کردن آن‌ها فرو مانده بودند. بدین‌سان اهوار یا بطائح وسعت و گستردگی یافت[1]. هنگامی که معاویه عهده‌دار حکومت شد عبدالله بن درّاج را بر خراج عراق گماشت و او از همین اهوار محصولی با درآمد پنج میلیون درهم به چنگ آورد. پس از او هم حسان نبطی برای ولید بن عبدالملک و سپس برای هشام بن عبدالملک از همین اهوار محصول فراوانی به دست آورد. از آن پس نیز مردم تا روزگار حاضر به این کار استمرار بخشیدند تا جایی که ارضی خشکانده شده این منطقه هم‌اندازه با تلاق‌ها و حتی افزون‌تر از آن‌ها شد.

به هر روی، تعلیل‌های پیشگفته از سوی پیروان ابوحنیفه و نیز آنچه ما در این باره در شرح اوضاع اهوار آوردیم عذری است در تفسیر این که دیده‌اند صحابه بر این نکته اجماع دارند که هر آنچه از اراضی موات بصره احیا شود اراضی عشر است ـ و این حکم از علتی جز همان احیا برنخاسته است.

[حریم موات]

حریم آنچه شخص برای سکونت یا کشت و زرع احیا کند، از دیدگاه شافعی به چیزهایی شناخته می‌شود که آن ملک احیا شده از آن بی‌نیاز نیست، یعنی راه، آستانه و فراخنای [برای خانه]، آبراهه‌های آن و برون شدهای سرریز آب از آن. اما ابوحنیفه گفته است: حریم زمین مزروعی جایی است که با آن فاصله داشته باشد و آب آن زمین بدان نرسد. ابویوسف نیز گفته: حریم چنین زمینی نقطه‌ای است که صدای بلند یک انسان از آخرین نقطه مرز آن زمین بدان جا می‌رسد. اگر این دو تفسیر اخیر وجهی می‌داشت هیچ دو قطعه زمین آباد شده‌ای همجوار یکدیگر نمی‌شدند و هیچ دو خانه‌ای دیوار به دیوار نبودند.

صحابه در روزگار عمر در بصره سکونت گزیدند و آن را محله‌هایی چند برای قبایل

---

۱. برای آگاهی بیشتر در این باره بنگرید به: لسترنج، جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی، ص ۲۷ ـ ۳۲ ـ م.

ساکن این شهر قسمت کردند. آنان عرض خیابان اصلی شهر را - که مربد[1] شهر نیز بود - شصت ذراع، عرض دیگر خیابان‌ها را بیست ذراع و عرض هر کوچه را هفت ذراع قرار دادند و در میان هر محله میدانی وسیع برای بستن اسبان و به خاک سپردن مردگانشان گذاردند. آنان خانه‌ها را دیوار به دیوار یکدیگر ساختند و این همه را به موجب نظری که بر آن اتفاق کرده بودند و همچنین متنی که مخالفت با آن روا نبود به انجام رساندند؛ چه، بشیر بن کعب از ابوهریره نقل کرده است که پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود:

«اگر مردم درباره راهی با یکدیگر نزاع کنند آن را هفت ذراع قرار دهند»[2].

[فصل: آب‌های استخراج شده]

اما آب‌هایی که استخراج می‌شود بر سه گونه است: آب نهر، آب چاه و آب چشمه.

[آب نهرها]

نهرها[3] خود بر سه گونه‌اند:

گونهٔ نخست: نهرهای بزرگی است که خداوند آن‌ها را روان ساخته و انسان‌ها آن‌ها را حفر نکرده‌اند، همانند دجله و فرات که آن‌ها را رافدین گویند و آب آن‌ها هم کشت و زرع و هم آشامیدن را پاسخگو است و گمان نمی‌رود در بسنده کردن همهٔ نیازها کاستی‌ای در آن رخ نماید، و ضرورتی هم وجود ندارد که دربارهٔ استفاده از این آب‌ها کار را به نزاع و دشمنی با همدیگر کشاند. بنابر این، برای هر کس که بخواهد جایز است برای آبیاری املاک خود از این

---

۱ . مربد جای خوابانیدن شتران، بارانداز شهر. یا محل خشک کردن خرمن یا خرماها بوده است ـ م.

۲ . «اذا تداراً القوم فی طریق فلیجعل سبعة اذرع». حدیثی نبوی است که به مضمون در منابع مختلف آمده است. برای نمونه بنگرید به: ابوداوود، سنن ابی‌داوود، ج ۳، ص ۳۱۴، ش ۳۶۳۳ (عین متن منتخب ماوردی)؛ ابن جارود، المنتقی، ج ۱، ص ۲۵۴، ش ۱۰۱۷؛ بخاری، صحیح البخاری، ج ۲، ص ۸۷۴، ش ۲۳۴۱؛ ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۱۱، ص ۴۵۶، ش ۵۰۶۷؛ ترمذی، سنن الترمذی، ج ۳، ص ۶۳۷، ش ۱۳۵۵ و ۱۳۵۶؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۶، ص ۶۳، ش ۱۱۱۶۲ و ۱۱۱۶۳ و ج ۶، ص ۱۵۴، ش ۱۱۶۴۰ و ص ۱۵۵، ش ۱۱۶۴۲؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۱، ص ۳۱۷، ش ۲۹۱۴؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۷۸۴، ش ۲۳۳۸ و ۲۳۳۹؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۹، ص ۹۶، ش ۹۲۳۴؛ همو، المعجم الکبیر، ج ۱۱، ص ۳۰۲، ش ۱۱۸۰۶؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۴، ص ۱۵۹ و پس از آن؛ کنانی، مصباح الزجاجه، ج ۳، ص ۴۷؛ ابوالمحاسن حنفی، معتصر المختصر، ج ۲، ص ۲۲؛ دیلمی، الفردوس، ج ۱، ص ۳۷۳، ش ۱۰۶۵؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۵، ص ۱۱۹، ش ۲۳۴۱؛ عظیم‌آبادی، عون المعبود، ج ۱۰، ص ۴۵؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۴، ص ۴۹۰ ـ م.

۳ . در این دسته‌بندی این نکته از نظر خواننده گرامی دور نخواهد بود که عرب‌ها هم به جوی نهر می‌گفته‌اند و هم به رودخانه. بنگرید به: لسترنج، جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی، ص ۳۲ ـ م.

رودخانه‌ها آب بردارد یا از آن‌ها جویی به سوی املاک خود روان سازد و نه در برداشتن آب کسی مانع او شود و نه در جدا کردن جویی از سر ریز رودخانه.

گونهٔ دوم: نهرهای کوچکی که خداوند تعالی آن‌ها را روان ساخته و خود بر دو دسته است:

دستهٔ نخست نهرهایی است که هر چند بندی در مسیر آن‌ها ایجاد نشود آب به خودی خود بالا می‌آید و همه کسانی را که قاعدتاً از آن‌ها بهره می‌جویند بسنده می‌کند. در مورد چنین نهرهایی برای صاحبان همهٔ اراضی واقع در حوزهٔ آن‌ها جایز است به هنگام نیاز برای آبیاری اراضی خود از آب آن‌ها برداشت کنند، چنان که نباید در این بهره‌برداری مانع یکدیگر شوند. اگر در این میان کسانی بخواهند از این گونه نهرها جوی‌هایی برای آبیاری به سوی زمین‌های دیگر بگشایند یا سرریز نهری دیگر را بدین نهرها بکشانند باید در کار بررسی کرد: چنانچه این عمل موجب زیان رساندن به بهره‌برداران از این نهرها باشد از آن پیشگیری کنند و چنانچه موجب زیان رساندن نباشد جلوگیری نشود.

دستهٔ دوم نهرهایی است که آب در آن‌ها به اندازهٔ خود وجود دارد، اما این آب تنها به کمک ایجاد بند بالا می‌آید. در چنین مواردی از میان بهره برداران کسی که در قسمت‌های بالاتر قرار دارد برای سوق دادن آب به زمین خود در مسیر آن برغابی ایجاد می‌کند تا به اندازهٔ کافی آب در زمین وی جمع شود و آن را سیراب کند، سپس فرد بعدی بندی ایجاد می‌کند و به اندازه، آب ذخیره می‌کند و این روند ادامه می‌یابد تا هنگامی که به آخرین فرد برسد و او آخرین کسی باشد که برای بهره‌برداری از این آب برغاب می‌بندد. عبادة بن صامت در این زمینه چنین روایت کرده است:

> «پیامبر ﷺ در آبیاری درختان خرما از سیل، چنین حکم کرد که فردی که در قسمت بالاتر قرار دارد حق دارد پیش از آن که فرودست‌تر است از این آب شرب کند و سپس آب را برای فردی که پایین‌تر و پس از اوست رها سازد. و این امر ادامه می‌یابد، تا هنگامی که زمین‌ها به پایان رسند»[۱].

اما دربارهٔ مقدار آبی که شخص می‌تواند در زمین خود حبس کند محمد بن اسحاق از ابومالک بن ثعلبه از پدر وی نقل کرده که گفته است:

---

۱. «ان النبی ﷺ قضی فی شرب النخل عن السیل ان للاعلی ان یشرب قبل الاسفل ثم یرسل الماء الی الا سفل الذی یلیه کذلك حتی ینقضی الارضون».

این متن را بنگرید در: ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۸۳۰، ش ۲۴۸۳؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۵، ص ۳۲۶، ش ۲۲۸۳۰؛ شافعی، الام، ج ۴، ص ۱۳؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۴، ص ۲۰۴؛ کنانی، مصباح الزجاجه، ج ۳، ص ۸۳؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۶، ص ۵۰ ـ م.

«پیامبر خدا ﷺ در سیل مهزور چنین حکم کرد که آب را تا اندازهٔ برآمدگی روی پا در زمین حبس کنند و چون آب به اندازهٔ برآمدگی روی پا رسید آن را به زمین دیگر فرستند»[۱].

مالک گفته است: پیامبر ﷺ در سیل بطحان نیز چنین داوری کرد و اندازهٔ ذخیره کردن آب را به بالا آمدن آن تا برآمدگی روی پا تعیین فرمود. البته، این قضاوت از سوی آن حضرت حکمی همگانی و برای همهٔ زمان‌ها نیست؛ چرا که این مقدار بسته به نیاز تعیین می‌شود و ممکن است بسته به این عوامل تفاوت یابد:

عامل نخست: تفاوت زمین‌ها با یکدیگر؛ چه، برخی زمین‌ها با مقدار اندکی آب سیراب می‌شوند و برخی برای سیراب شدن به مقدار فراوانی نیاز دارند.

عامل دوم: تفاوت زمین‌ها بسته به تفاوت آنچه در آن‌ها کاشت یا غرس شده است؛ برای نمونه، محصولات مزروعی مقدار مشخصی آب می‌طلبد و در برابر، درختان خرما یا انواعی دیگر از درختان به مقدار متفاوتی آب نیاز دارند.

عامل سوم: تفاوت بسته به تابستان و زمستان؛ چرا که هر یک از این فصل‌ها مقدار آب ویژهٔ خود را اقتضا می‌کنند.

عامل چهارم: تفاوت بسته به این که زمین زیر کشت است یا هنوز چیزی در آن کاشته نشده است؛ چه، در هر یک از این دو حالت مقدار مورد نیاز آب مقداری مشخص است.

عامل پنجم: تفاوت بسته به این که جریان آب استمرار دارد یا فقط گاهی اوقات برقرار است و گاه نیز قطع می‌شود؛ چه در مورد آبی که تنها گاهی جریان می‌یابد باید به اندازه‌ای که امکان ذخیره‌اش باشد از آن بهره‌جست، اما دربارهٔ آبی که همیشه جریان دارد بهره جستن از آن به مقداری که زمین را سیراب کند کافی است.

به دلیل تفاوت اندازهٔ نیاز به آب، بسته به این عوامل پنجگانه، تعیین این مقدار به همان اندازه‌ای که پیامبر ﷺ بدان حکم فرمود و خود تحت تأثیر این عوامل بود امری قطعی نیست، بلکه در این گونه امور عرفِ شناخته شده در باره زمان و اندازهٔ نیاز به آب ملاک عمل خواهد بود.

---

۱. «ان رسول الله ﷺ قضی في وادي مهزور ان يحبس الماء في الارض الى الكعبين فاذا بلغ الى الكعبين ارسل الى الاخرى». حدیث به همین مضمون و با اندک تفاوتی در عبارت در منابع اهل سنت آمده است. برای نمونه‌بنگرید به: ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ص ۲۶۰، ص ۸۲۹ ـ ۸۳۰، ش ۲۴۸۱ ـ ۲۴۸۳؛ ابن حنبلی، مسند احمد، ج ۵، ص ۳۲۶، ش ۲۲۸۳۰؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۴، ص ۲۰۴؛ کنانی، مصباح الزجاجه، ج ۳، ص ۸۳، ش ۸۴.

به هر روی، اگر کسی زمین خود را آبیاری کند یا چشمه‌ای در زمین خود جاری سازد و از آبی که به مزرعه خود رسانده است سرریزی به زمین همسایه سرازیر شود و آن را غرقه سازد، وی ضامن نخواهد بود؛ زیرا در ملک خود کاری مباح انجام داده است. اما اگر در آن آب ماهی‌ای گرد آید همان همسایه بدان سزامندتر خواهد بود؛ چرا که این ماهی در ملک او حاصل آمده است.

گونهٔ سوم: نهرهای کوچک یا جوی‌هایی است که انسان‌ها برای آبیاری اراضی احیا شدهٔ خود ایجاد کرده‌اند. چنین جوی‌هایی، ملکی مشترک میان صاحبان اراضی است، درست به سان کوچه‌ای که میان چند ملک احداث شده باشد که ملکیت آن به هیچ کدام از افراد آن کوچه اختصاص ندارد. اگر چنین جویی یا نهری در بصره باشد، آب حاصل از مد در آن جریان می‌یابد و چنین آبی نیز به همهٔ مردمان شهر تعلق دارد و نیابد بر سر آن با یکدیگر نزاع ورزند؛ چرا که آب همه را بسنده می‌کند. به ذخیره کردن یا حبس کردن آن در زمین هم نیازی ندارند؛ زیرا آب به سبب مد به اندازه‌ای بالا می‌آید که همه اراضی را سیراب می‌کند و پس از آن در جزیره‌ها فرو می نشیند. اما اگر چنین جویی در غیر بصره یعنی در جاهایی باشد که جزر و مد در آن‌ها وجود ندارد، این جوی به مالکان زمین که به حفر آن دست یازیده‌اند تعلق دارد و دیگران نه حق دارند از آن برای آبیاری بهره‌جویند و نه حق دارند سرریز آن را از آنِ خود سازند. هیچ کدام از صاحبان سهم در چنین آبی [اگر که چند مالک داشته باشد] حق ندارند به تنهایی پلی بر روی آن سازند، سطح آب را بالاتر آورند یا آسیابی را در مسیر آن به کار اندازند، مگر آن که رضایت همه را کسب کنند؛ زیرا همهٔ آنان در چیزی با یکدیگر شریک هستند که اختصاصی کردن آن بر آن‌ها ممنوع است، درست همان‌گونه که در کوچه‌ای احداث شده میان چند ملک، هیچ کدام از مالکان حق ندارند دری به کوچه بگشایند، روزنی به آن بازکنند و یا ساباطی بر روی آن بسازند مگر این که رضایت همه را به دست آورند.

به هر روی، وضع چنین شریکانی در استفاده از این گونه نهرها از یکی از این سه حالت بیرون نیست:

حالت نخست آن که بر حسب روز ـ اگر شمارشان کم باشد ـ یا بر حسب ساعت ـ اگر شمارشان زیاد باشد ـ و به ترتیب مزارع خود را آبیاری کنند. آنان اگر در رسیدن به یک ترتیب مشخص به توافق نرسند برای تعیین نوبت به قرعه توسل جویند تا این که نخستین دورهٔ ترتیب شکل گیرد و از آن پس همین دورهٔ تناوب و ترتیب را تکرار کنند و هر کس در نوبت

اختصاصی خویش از آب استفاده کند و در زمان این نوبت کسی دیگر در بهره‌برداری از نهر مشارکت نجوید. بدین ترتیب هر کس بر حسب ترتیب از نوبت اختصاصی خویش بهره گیرد.

حالت دوم آن که دهانهٔ نهر را با تخته‌ای سد کنند و در این تخته برای هر یک از مالکان به حسب سهمی که از آب دارند ـ مثلاً یک پنجم یا یک دهم ـ دریچه‌ای بگشایند تا از هر یک از این دریچه‌ها سهم اختصاصی مالک آن بگذرد و وی بتواند آن سهم را به سوی اراضی خود ببرد.

حالت سوم آن که [جوی آب از کنار اراضی و املاک همهٔ ساکنان عبور داده شود و] هر یک از مالکان بر حسب توافقی که با دیگران به انجام می‌رساند یا بر حسب مقدار مساحت ملک خود در برابر آن ملک، یا به دیگر سخن، در نقطهٔ تلاقی ملک و جوی آب، بروت یا آبخوری می‌گشاید تا بدین ترتیب هر کس به اندازهٔ حق خود از آب نهر بهره‌جوید. در چنین حالتی همهٔ شریکان آن آب با همدیگر برابرند و هیچ کس حق ندارد بر مقدار آب گذر کننده از این آبخور یا بروت بیفزاید، چنان که دیگران نیز حق ندارند از آن بکاهند یا آبخوری را که پیشتر است عقب‌تر برند، همان گونه که مالکان مشترک کوچه حق ندارند دری را که به دهانهٔ کوچه نزدیک‌تر است عقب‌تر برند. همچنین، هیچ یک از مالکان حق ندارد آبخوری را که عقب‌تر است پیشتر بکشد، هر چند جایز باشد در یک کوچهٔ مشترک دری که عقب‌تر است پیشتر کشیده شود؛ زیرا این کار به معنی بسنده داشتن مالک به قدری از حق خویش است، در حالی که پیشتر کشیدن آبخوری که عقب‌تر است به معنی افزون‌تر خواستن از حق اختصاصی اوست.

اما حریم چنین نهری در صورتی که در اراضی موات حفر شده باشد، از دیدگاه شافعی به عرف مردم در موارد مشابه تعیین می‌شود. قنات هم چنین حکمی دارد؛ زیرا قنات در واقع نهری است که در زیر زمین احداث شده است. اما ابوحنیفه گفته: حریم نهر همان جاهایی است که گِل و خاک بیرون آورده شده از نهر به هنگام احداث در آن‌ها ریخته شده است. ابویوسف نیز گفته: حریم قنات آن مقدار از اراضی پیرامون‌ای است که بر آن‌ها نهری در روی زمین جریان نیافته و حوزهٔ گرد آمدن آب قنات باشد. از دیدگاه نگارندهٔ، این نظریه وجهی پسندیده دارد.

فصل [: چاه‌ها]

در مورد چاه‌ها، کسی که به حفر آن‌ها دست یازیده ممکن است یکی از این سه حالت را داشته باشد:

حالت نخست آن که چاه را برای رهگذران حفر کند. در چنین صورتی چاه مشترک است و حفر کننده همانند هر رهگذر دیگری است. عثمانﷺ چاه «دومه» را حفر کرده بود، اما در کنار دیگر مردم برای بیرون کشیدن آب، دلو خویش به درون چاه می‌فرستاد. در مورد چنین چاهی چنانچه آبش بسنده کند هم برای آب دادن به حیوانات و هم برای آبیاری کشتزارها از آن بهره‌برداری خواهد شد. اما اگر آبش این هر دو کار را بسنده نکند، سیراب کردن حیوانات از آن اولویت خواهد داشت و انسان‌ها و چهارپایان در آب خوردن از آن حقی مشترک دارند. اما چنانچه آب چاه این هر دو مصرف را بسنده نکند انسان‌ها در بهره‌برداری از آن سزاوارتر از چهارپایان خواهند بود.

حالت دوم آن است که شخص چاه را برای بهره‌برداری موقت خود حفر کند. همانند آن که اگر کسانی در جست و جوی آب و علف راهی بیابان شوند و در نقطه‌ای بار بنهند و آن‌گاه در آن نقطه برای آب خوردن و همچنین آب دادن به چهارپایان خویش چاهی حفر کنند تا زمانی که در آن مکان اردو زده باشند به بهره‌برداری از آن سزاوارترند و البته در همین زمان می‌بایست آب زیاده از نیاز خود را در اختیار دیگر کسانی هم که خواهان استفاده از آن هستند قرار دهند. اما اگر از این نقطه به جایی دیگر کوچ کنند آن چاه برای رهگذران خواهد بود. بدین ترتیب، این نوع از چاه‌ها در آغازین مراحل پس از حفر، بهره‌برداری اختصاصی دارد و پس از آن بهره‌برداری عمومی می‌یابد. اگر هم این طایفه پس از مدتی دیگر بار به همان نقطه باز گردند حقی برابر با دیگران خواهند داشت و از این میان، هر کس زودتر بدان نقطه برسد و به سراغ آن چاه برود به بهره‌برداری از آن سزامندتر است.

حالت سوم آن است که شخص چاه را به عنوان ملک و برای خود حفر کند. در چنین حالتی تا زمانی که چاه به آب نرسیده است ملکیت شخص بر آن مستقر نمی‌شود. اما پس از رسیدن به آب، ملکیت شخص بر آن به واسطهٔ احیاء، ملکیتی مستقر خواهد بود، مگر آن که چاه به دورچینی نیاز داشته باشد. در این صورت این دورچینی بخشی از احیاء و لازمهٔ استقرار ملکیت است و تنها پس از انجام آن است که شخص مالک چاه و حریمش می‌شود.

اما دربارهٔ حریم چاه، فقیهان با یکدیگر اختلاف ورزیده‌اند: شافعیﷺ بدان گراییده که این

حریم به عرفِ شناخته شده در موارد همانند سنجیده می‌شود. اما ابوحنیفه گفته: حریم چاهی که با شتر آب آن را می‌کشند پنجاه ذراع است. ابویوسف گفته: حریم آن شصت ذراع است مگر این که طول ریسمان مورد استفاده در این کار [و به تبع آن عمق چاه] از این مقدار بیشتر باشد. در این صورت آخرین نقطه‌ای که ریسمان تا آن جا می‌رسد حریم چاه خواهد بود. ابویوسف همچنین گفته است: حریم چاه واقع در شترگاه چهل ذراع است.

[از دیدگاه نگارنده] این گونه مقادیر تنها به دلیل نقلی شرعی (متن) ثابت می‌شود و بنابر این اگر در این زمینه متنی رسیده باشد باید از همان متن پیروی کرد و اگر هم متنی نرسیده باشد باید در این باره به «تعلیل» توسل جست و از این رهگذر به تعیین این مقدار دست یافت. اما به هر روی، تعیین حریم چاه به آخرین نقطه‌ای که ریسمان تا آن جا می‌رسد وجهی دارد که می‌توان آن را ملاک قرار داد و این خود، مصداقی از عرفِ معتبر نیز هست. بدین‌سان، اگر ملکیت شخص بر چاه و حریم آن مستقر شود، او در استفاده از آب این چاه بیش از هر کس سزامند خواهد بود.

پیروان شافعی در این اختلاف ورزیده‌اند که آیا شخص پیش از رساندن چاه به آب و پیش از برداشت آب از آن مالک چاه می‌شود یا نه: برخی از آنان به این گراییده‌اند که آب موجود در چاه پیش از آن که برداشت شود در همان جا در ملکیت شخص قرار دارد، همانند آن که اگر کسی مالک معدنی شود آنچه را در این معدن وجود دارد قبل از استخراج مالک می‌شود. از این روی برای چنین مالکی جایز است آب را پیش از برداشت بفروشد و چنانچه کسی دیگر هم بدون اجازهٔ وی از آن چاه آب بردارد حق دارد آن آب یا بهای آن را از او مطالبه کند. اما برخی دیگر گفته‌اند: شخص تنها پس از برداشت آب مالک آن می‌شود؛ چرا که آب موجود در عمق چاه بر اصل کلی اباحه برای همگان باقی است. البته، کسی که چاه را حفر کرده است حق دارد مانع آب برداشتن دیگران از آن شود، اما اگر دیگران به هر ترتیب در برداشت آب از چاه بر او پیشی گیرند، حفر کننده حق ندارد آن آب را از ایشان باز پس گیرد.

به هر روی، پس از تثبیت حکم نوع مورد بحث از چاه‌ها و ملکیت شخص بر آن‌ها و نیز استحقاق اختصاصی او نسبت به آب، وی حق دارد از آن آب دام‌ها، کشتزارها، درختان خرمای خود و دیگر انواع درخت‌ها را سیراب کند و اگر هم چیزی از آب چاه از نیاز او افزون نباشد وی ملزم نیست چیزی از این آب به دیگران دهد، مگر به کسی یا کسانی که از تشنگی بیم مرگ دارند و از این جهت گرفتار اضطرار هستند. حسن [بصری]ﷺ نقل کرده است که

مردی نزد صاحبان چاهی رفت و از آنان آب خواست. آن‌ها به وی آب ندادند تا این که درگذشت. عمر آنان را به پرداخت دیه محکوم کرد.

اما اگر چنین مالکی آبی که در اختیار دارد از نیازش افزون باشد، بنابر مذهب شافعی ملزم خواهد بود آب افزون بر نیاز خود را به موجودات زنده نیازمند به آب، اعم از گله‌ها، رهگذران و دیگر جانوران بدهد، نه آن که دربارهٔ درختان و کشتزارها چنین تکلیفی داشته باشد. ابوعبیدة بن جرثونه ـ از پیروان شافعی ـ گفته است: بر چنین کسی نه لازم است آب افزون بر نیاز خود را به جانوران و چهارپایان دهد و نه لازم است آن را به کشت و زرع دیگران برساند. ولی کسانی دیگر گفته‌اند: بر چنین کسی لازم است آب افزون بر نیاز را برای مصرف جانوران بذل کند. [از این میان،] آنچه شافعی بدان گرایید یعنی این که می‌بایست آب افزون بر نیاز نه برای آبرسانی به کشت و زرع، بلکه تنها برای مصرف جانوران در اختیار دیگران قرار گیرد، همین مشروع است. ابوزناد، از اعرج، از ابوهریره نقل کرده که گفته است: پیامبر خدا فرمود:

«هر کس زیادهٔ آب را [از دیگران] دریغ دارد تا بدان سبب مراتع افزون‌تر از دیگران دریغ داشته شود خداوند در روز قیامت فضل رحمت خویش را از او دریغ دارد»[1].

البته، لزوم واگذاردن این آب افزون بر نیاز، به دیگران مشروط به چهار شرط است:

نخست آن که آب در چاه باشد. بنابر این، اگر شخص آن را از چاه استخراج کرده باشد واگذاردن آن به دیگران بر وی لازم نخواهد بود.

دوم آن که چاه متصل به مرتعی باشد که دام‌ها را در آن به چرا می‌برند، اما اگر چاه به چنین چراگاهی نزدیک نباشد باز هم بذل آبِ افزون بر نیاز لازم نخواهد بود.

سوم آن که برای دام‌ها آب دیگری جز آب این چاه در اختیار نباشد. بنابر این، اگر آب مباح دیگری برای مصرف دام‌ها یافته شود باز هم واگذاردن آن به دیگران بر شخص لازم نخواهد بود. در صورت دسترسی به چنین آب دیگری، اگر آن آب هم ملک کسی باشد بر مالک این هر دو آب لازم است آب افزون بر نیاز خود را به هر کس که دام‌های خود را برای

---

۱. «من منع فضل الماء لیمنع به فضل الکلأ منعه الله فضل رحمته یوم القیامة». حدیثی است نبوی که در منابعی چند از منابع حدیثی و فقهی اهل‌سنت آمده است. از آن جمله بنگرید به: ابن ابی شیبه، مصنف ابن ابی شیبه، ج ۴، ص ۳۵۱، ش ۲۰۹۴۳؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۲، ص ۴۵، ش ۱۱۹۵؛ همو، المعجم الصغیر، ج ۱، ص ۷۴، ش ۹۳؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۴، ص ۱۲۴ و ۱۲۵.

سیراب کردن به نزد آن‌ها آورد بذل کنند و اگر هم تنها آب مازاد یکی از این دو چاه دام‌ها را بسنده کند وجوب بذل به دیگران از صاحب چاه دیگر برداشته شود.

چهارم آن که سیراب کردن دام‌های دیگران مستلزم هیچ زیانی به کشت و زرع یا دام‌های خود مالک نباشد، اما در صورت پیش آمدن چنین زیانی دام‌های دیگر از آن چاه محروم داشته می‌شوند و البته از آن سوی برای چوپانان جایز است آب مازاد موجود در چاه را برای گله‌های خود استخراج کنند.

در صورتی که این شروط چهارگانه فراهم باشد «بذل» آبِ افزون بر نیاز بر شخص لازم و ستاندن آب‌بها نیز بر او حرام است. اما در صورت فراهم نبودن هر یک از این شرط‌ها برای مالک چاه جایز است از دیگران آب‌بها بگیرد، البته مشروط به این که آب را به پیمانه یا وزن اندازه گیرد. اما برای او جایز نیست آب را بدون تعیین مقدار یا با این قید که «گله را سیراب کند» یا «کشتزار را بسنده کند» بفروشد.

اگر کسی چاهی حفر کند و مالک آن و مالک حریمش شود و سپس کسی دیگر در بیرون از حریم چاه وی، چاهی دیگر بکند و آب از چاه نخست به این چاه کشیده شود و در آن به زمین فرو رود، مالکیت مالک این چاه اخیر ثابت می‌ماند و وی از تصرف در آن باز داشته نمی‌شود. همچنین، اگر کسی در بیرون حریم یک چاه چاهی دیگر برای آبریزگاه حفر کند و به واسطهٔ نشت، آب چاه نخست تغییر یابد، باز هم ملکیت این مالک دوم بر چاه خود ثابت خواهد ماند. اما مالک گفته است: چنانچه [در مسأله نخست] آب چاه قدیم به چاه جدید نشت کند یا [در مسألهٔ دوم] آب چاه قدیم به واسطهٔ این چاه اخیر تغییر کند، حفر کنندهٔ چاه دوم از ادامه دسترسی باز داشته و چاه او پر می‌شود.

[فصل: چشمه‌ها و قنات‌ها[1]]

چشمه‌ها و قنات‌ها، خود بر سه گونه‌اند:

گونهٔ نخست: آن که از چیزهایی باشند که خداوند خود از زمین بر جوشانده و آدمیان آن‌ها را حفر نکرده‌اند. حکم این نوع از چشمه‌سارها حکم همان نهرهایی است که خداوند جاری ساخته است. هر کس زمینی را با این آب احیا کند حق دارد به اندازه‌ای که او را بسنده است،

---

۱. در متن الاحکام السلطانیه واژه «عیون» آمده و چنان که از شرح پیداست مؤلف این واژه را به معنایی اعم به کار برده که هم بر چشمه ـ با مفهوم رایج آن در زبان فارسی ـ صدق می‌کند و هم بر قنات ـ م.

از این آب بر دارد. اما اگر به واسطهٔ کمی آبِ چشمه، بهره‌برداران بر سر آن با یکدیگر کشمکش کنند اولویت بهره‌برداران بر حسب مقدار آبی که زمین موات با آن احیا می‌شود مراعات خواهد گردید. بنابر این، اگر برخی از کسان زودتر از دیگران بهره‌برداری را آغاز کنند آن که پیشتر است حق خواهد داشت به اندازهٔ شرب زمین خود از آب بهره‌برداری کند و پس از او فرد بعدی این حق را خواهد داشت و اگر آب بسنده نکند نقصان بر کسی وارد خواهد آمد که در مرتبه یا مراتب بعدی قرار دارد. اگر هم بهره‌برداران در احیاء اراضی به صورت مشترک و همزمان دست به کار شوند و کسی بر دیگری پیشی نداشته باشد آب را به سهام قسمت خواهند کرد یا به تقسیم سهمی و دقیق آب و یا به مهایات[1].

گونهٔ دوم: آن است که آدمیان آن را حفر کرده باشند. چنین چاهی ملک حفر کننده خواهد بود و حفر کننده مالک حریم نیز خواهد شد. این حریم در مذهب شافعی به عرفِ رایج در همانندهایش و بسته به اندازهٔ نیاز به آن سنجیده می‌شود. اما ابوحنیفه گفته است: حریم چشمه و قنات پانصد ذراع است و کسی که چشمه یا قناتی حفر کند حق دارد آب آن را هر جا می‌خواهد ببرد. هر زمینی هم که آب این چشمه یا قنات در آن جریان یابد و نیز حریم آن زمین ملک او خواهد برد.

گونهٔ سوم : آن است که شخص در ملک خود ایجاد کند. در این صورت ایجاد کننده به بهره‌برداری از آب آن برای آبیاری اراضی خود سزاوارتر است. پس اگر آب به اندازهٔ کفایت او باشد، بر وی هیچ حقی جز آن نخواهد بود که اگر رهگذری تشنه و مضطر از او آب بخواهد به وی آب بدهد. اگر هم آب از اندازهٔ کفایت او فزون‌تر باشد و وی بخواهد با این آب افزون بر نیاز، اراضی موات دیگری را احیا کند خود به بهره‌برداری از آب برای آبیاری این گونه اراضی سزاوارتر خواهد بود. اما اگر قصد نداشته باشد که این آب را به مصرف آبیاری اراضی و احیای آن‌ها برساند بر او لازم خواهد بود آب افزون بر نیاز را، به سان آب چاه افزون بر نیاز، به صاحبان دام بذل کند، هر چند چنین چیزی در مورد آبیاری اراضی دیگران بر او لازم نیست. بنابر این، اگر برای واگذاری این آب مازاد از صاحبان کشت و زرع عوض بخواهد جایز است، اما اگر از صاحبان دام عوض‌طلب کند این کار جایز نیست.

برای هر کس که در بیابان چاهی حفر کند و مالک آن شود یا چشمه‌ای برجوشاند، جایز

---

۱. مقصود از مهایات ـ بر وزن معاطات ـ توافقی است بر تقسیم منافع به صورت نوبتی به‌گونه‌ای که عین ملک میان افراد مشترک باشد و برای مثال، یک ماه یکی از شریکان، ماه دیگر یکی دیگر و به همین ترتیب از آن بهره‌برند. بنگرید به: قلعه‌چی، معجم لغة الفقهاء، ص ۴۶۶ ـ م.

است آن را بفروشد و بهای آن نیز بر او حرام نیست[1]. سعید بن مسیب و ابن ابی ذئب گفته‌اند: فروش چنین چاه و چشمه‌ای بر شخص جایز نیست و بهای آن هم حرام است. عمر بن عبدالعزیز و ابوزناد هم گفته‌اند: اگر شخص آن را به استناد تمایل خریدار بفروشد جایز است. اما اگر آن را در بیابانی خالی از سکنه [و در شرایط اضطرار خریداران] بفروشد جایز نیست، و در چنین فرضی نزدیک‌ترین کسان به مالک سزاوارترین کسانند که بدون پرداخت بها از این آب استفاده کنند. البته، اگر حفر کننده‌ای که در صورت اخیر خود آن جا را ترک کرده است دیگر بار بدان جا بر گردد، در بهره‌برداری از آب اختیار بیشتری خواهد داشت.

---

۱. ابویعلی (ص ۲۳۲) می‌گوید: برای کسی که در بیابان چاهی حفر کند و مالک آن شود یا چشمه‌ای برجوشاند جایز نیست آن را بفروشد ـ م.

باب شانزدهم

قرق‌ها و بهره‌برداری‌های عمومی

قرق کردن زمین موات بدان معناست که از احیای آن به عنوان تملک جلوگیری شود تا همچنان بر وضعیت اباحهٔ عمومی بماند و در آن علف بروید و گله‌ها را در آن به چرا برند[1]. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در مدینه قرق ایجاد کرد و [در تعیین قلمروی آن] بر فراز کوهی در نـقیع[2] ـ ابوعبید گوید این نقیع به حرف نون است ـ رفت و فرمود: «این قرق من است» ـ و آن گاه با دست خویش به دشت اشاره کرد[3].

---

۱. ابن حجر می‌گوید: ریشهٔ قرق در نزد عرب آن است که چون در سرزمینی خرم بار می‌گشودند رئیس طایفه سگی را بر مکانی بلند می‌ایستاند تا پارس کند. آن‌گاه تا هر جا صدای پارس سگ می‌رسید آن را قرق قرار می‌داد و در نتیجه دیگران حق نداشتند دام‌های خود را آن جا به چرا آورند، اما او حق داشت در بیرون این حوزه دام‌های خود را همراه دام‌های دیگران به چرا برد.

جایی را که چنین حفاظت شده باشد محدوده «حمی» یا قرق گویند، در برابر اراضی مباح به اباحه عام. معنی چنین اعلام قرقی آن است که از احیای چنین اراضی مواتی [و در نتیجه از تملک شخصی آن‌ها] جلوگیری شود تا علف کافی در آن‌ها فراهم آید و گله‌های طایفهِ یا طوایفی خاص بتوانند از آن‌ها بهره برند هر چند دیگر طوایف از آن باز داشته شوند. بنگرید به: ابن حجر، فتح الباری، ج ۵، ص ۴۴ ـ م.

۲. شوکانی درباره نقیع می‌نویسد: نقیع ـ به نون، و برخی نیز آن را تصحیف کرده و نقیح گفته‌اند ـ در بیست فرسخی مدینه قرار دارد و ابعاد آن ـ چنان که ابن وهب در موطأ خود گفته ـ یک میل درهشت میل است. این نقیع جدای از آن «نقیع الخضمات» است که در حدیثی دیگر از آن سخن به میان آمده است. بنگرید به: شوکانی، نیل الاوطار، ج ۶، ص ۵۳. ابن حجر نیز گفته است: نقیع جایی است در سرزمین مزینه و در بالادست وادی عقیق. گاه این نام با بقیع اشتباه گرفته می‌شود و حتی بکری مدعی شده این دو نام یک چیز هستند. اما همان نخست مشهورتر است. بنگرید به: ابن حجر، تلخیص الحبیر، ج ۲، ص ۲۸۱ ـ م.

۳. دربارهٔ اعلام محدوده قرق برای مدینه از سوی پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و اختصاصی بودن این حق برای آن حضرت بنگرید ←

ابعاد این محدودهٔ قرق یک میل در شش میل بود و پیامبرﷺ آن را قرق اسبان مسلمانان، اعم از انصار و مهاجران، قرار دارد.

اما دربارهٔ اعلام قرق از سوی دیگر پیشوایان پس از پیامبر خداﷺ حکم چنین است که اگر آنان همه یا بخش عمده‌تر اراضی موات را قرق اعلام کنند این کار جایز نیست و نیز اگر بخش کمتر این اراضی را قرق اختصاصی افراد خاصی از مردم یا ثروتمندان قرار دهند باز هم جایز نیست. اما چنانچه اراضی را قرق همه مسلمانان یا قرق نیازمندان و بینوایان اعلام کنند در جواز آن دو دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه نخست آن که این کار هم جایز نیست و اصولاً اعلام قرق حق اختصاصی پیامبر خداﷺ است؛ چه، در روایت صعب بن جثامه آمده است که پیامبر خداﷺ چون نقیع را قرق اعلام داشت. فرمود:

«هیچ کس جز خدا و پیامبر او قرق ندارند»[1].

دیدگاه دوم آن است که اعلام قرق از سوی پیشوایان پس از پیامبرﷺ جایز است، چنان که این کار برای آن حضرت جایز بوده است؛ زیرا پیامبرﷺ این کار را نه برای خود، بلکه برای منافع مسلمانان انجام می‌داد. بنابر این، هر کس هم در پاسداشت منافع مردم جانشین پیامبرﷺ شود از چنین حقی برخوردار است. ابوبکرؓ در ربذه برای زکات بگیران

← به: شافعی، الام، ج ۴، ص ۴۷؛ بخاری، صحیح البخاری، ج ۳، ص ۱۵۹۳؛ ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۲، ص ۲۱۷ و ج ۳، ص ۱۸۰؛ ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۱۰، ص ۵۳۸؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۲، ص ۱۵۷؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۱۷، ص ۱۱۱؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۶، ص ۱۴۷ و ج ۷، ص ۵۹؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۴، ص ۸۴ و ۸۵؛ همو، تلخیص الحبیر، ج ۲، ص ۲۸۰ و ۲۸۱؛ عظیم‌آبادی، عون المعبود، ج ۶، ص ۱۶ ـ م.

۱. «لاحمی الا لله و رسوله». این حدیث نبوی را منابعی چند نقل کرده‌اند. از آن جمله بنگرید به: ابن جارود، المنتقی، ج ۱، ص ۲۵۴، ش ۱۰۱۶؛ بخاری، صحیح البخاری، ج ۳، ص ۸۳۵، ش ۲۲۴۱ و پس از آن و ج ۳، ص ۱۰۹۷، ش ۲۸۵۰؛ ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۱، ص ۳۴۵، ش ۱۳۶ و ص ۳۴۷، ش ۱۳۷، ج ۱۰، ص ۵۳۹، ش ۴۶۸۴ و ص ۵۴۰، ش ۴۶۸۵ و ج ۱۱، ص ۱۰۸، ش ۴۷۸۷؛ حاکم، المستدرک، ج ۲، ص ۷۰، ش ۲۳۵۸؛ حنبلی مقدسی، الاحادیث المختاره، ج ۴، ص ۵۷۰؛ هیثمی، موارد الظمان، ج ۱، ص ۳۹۵ و ۳۹۹؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۶، ص ۱۴۶ ـ ۱۵۶، ش ۱۱۵۸۵ و پس از آن، ج ۷، ص ۵۹، ش ۱۳۱۴۹ و پس از آن و ج ۹، ص ۷۸، ش ۱۷۸۷۲؛ دارقطنی، سنن الدارقطنی، ج ۴، ص ۲۳۸، ش ۱۲۰؛ شافعی، مسند الشافعی، ص ۳۸۱؛ ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۳، ص ۱۷۵، ش ۳۰۶۶ و ص ۱۸۰، ش ۳۰۸۳ و پس از آن؛ طحاوی، شرح معانی الآثار، ج ۳، ص ۲۶۹؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۴، ص ۳۷، ش ۱۶۴۶۹ و پس از آن و ص ۷۳، ش ۱۶۷۰۸؛ رویانی، مسند الرویانی، ج ۲، ص ۱۶۵، ش ۹۹۵ و ص ۱۶۷، ش ۹۶۶؛ حمیدی، مسند الحمیدی، ج ۲، ص ۳۴۴، ش ۷۸۳؛ طیالسی، مسند الطیالسی، ص ۱۷۱، ش ۱۲۳۰؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۱، ص ۲۷۸، ش ۸۰۸، ج ۸، ص ۸۱، ش ۷۴۱۹ و پس از آن و ج ۱۷، ص ۱۷۸، ش ۴۶۹؛ دیلمی، الفردوس، ج ۵، ص ۲۱۲، ش ۷۹۸۲ ـ م.

محدوده‌ای قرق کرد[۱] و غلام خود ابو سلامه را بر آن گمارد. عمرؓ هم محدوده‌ای همانند آنچه عمر در ربذه قرق کرده بود در شرف[۲] قرق اعلام کرد و یکی از وابستگان خود به نام هنیّ را بر آن گمارد و به او گفت: ای هنی، دست طمع از مردم بدار و از نفرین ستمدیده حذر کن؛ چرا که نفرین ستمدیده برآورده است. صاحبان گله‌های کوچک شتر و گوسفند و نیز آنان را که دامی به غنیمت آورده‌اند به محدوده درآور. شتران ابن عفان و ابن عوف را حذر ده؛ چه، حتی اگر دام‌های آنان را تباه کنی، آن‌ها به خرماکاری و کشاورزی روی خواهند آورد، ولی آیا من می‌توانم آن صاحب گلهٔ کوچک و دلم‌های غنیمتی را که خانواده‌اش را نزد من می‌آور و مرا امیرالمؤمنین خطاب می‌کند واگذارم؟ تو را پدر مباد، بدان که [از دست دادن] مرتع برایم آسان‌تر است تا دینار و درهم. سوگند به آن که جانم در دست اوست، اگر آن مالی که در راه جهاد هزینه‌اش می‌کنم نبود هرگز حتی یک وجب از سرزمین مردم را بر آنان قرق اعلام نمی‌داشتم.

[از دیدگاه طرفداران این نظریه اخیر] این حدیث که پیامبرﷺ فرمود: «هیچ کس جز خدا و پیامبر او قرق ندارند» بدان معناست که قرق کردن تنها بر همان شیوه خدا و پیامبر او و برای نیازمندان و بینوایان و نیز تأمین منافع همه مسلمانان جایز است، نه بر آن شیوه‌ای که در جاهلیت وجود داشته و بر پایه آن مهتر هر قوم سرزمینی را قرق اختصاصی اعلام می‌داشته است، آن سان که کلیب بن وائل انجام می‌داد. او سگی را همراه خود به بلندی‌ای می‌آورد و آن را به پارس کردن وامی‌داشت و از هر سو تا هر جا را که صدای پارس سگ می‌رسید قرق اختصاصی خود اعلام می‌کرد و در بیرون این محدوده نیز خود را شریک دیگر مردمان می‌گرفت تا جایی که این خود سبب قتل وی شد. عباس بن مرداس در همین زمینه سروده است:

> آن سان که کلیب با ستم خویش و به عنوان مهتری بر قوم، از خاندان وائل می‌خواست تا هنگامی که بدین سبب به هلاکت رسید و کشته آن خاندان شمرده شد.
> او سگی را به پارس کردن می‌ایستاند و مردمان بینوا را از درآمدن بدان محدوده منع می‌کرد[۳].

---

۱. ابن حجر از ابن ابی شیبه نقل کرده که عمر محدوده قرقی را در ربذه برای شترانی که به عنوان زکات دریافت می‌شود تعیین کرد. بنگرید به: فتح الباری، ج ۵، ص ۴۵ ـ م.

۲. مشهور در این باره، «شرف» ـ بر وزن خطر ـ است. برخی نیز «سرف» ـ بر وزن روش ـ گفته‌اند. اما بنابر آنچه ابن‌حجر یادآور شده سرف نام جایی در نزدیکی مکه است. بنگرید به: فتح الباری، ج ۵، ص ۴۵ ـ م.

۳. دو بیت است از بحرطویل:

←

به هر روی، پس از آن که به هدف رها ماندن اراضی موات یک محدوده و جلوگیری از احیای آن به عنوان ملک، وضعیت قرق در مورد آن جریان یابد، همه احکام قرق در آن محدوده رعایت می‌شود. بنابر این، اگر آن محدوده قرقِ همگان اعلام شده باشد همهٔ مردم اعم از ثروتمند و تهیدست و مسلمان و ذمی در بهره‌برداری از آن برای چرای اسبان و گوسفندان و شتران خویش برابرند، اگر آن محدوده به مسلمانان اختصاص یافته باشد، اهل ذمه از ورود به آن منع می‌شوند، اما همه مسلمانان، ثروتمندان و تهیدستان، در آن برابرند، و اگر هم آن محدوده به تهیدستان و بینوایان اختصاص یافته باشد اهل ذمه و مسلمانان ثروتمند از آن بازداشته می‌شوند. این نیز جایز نیست که محدوده‌ای قرق اختصاصی ثروتمندان در برابر فقرا یا قرق اختصاصی اهل ذمه در برابر مسلمانان قرار داده شود. چنانچه هم محدوده‌ای به شتران به چنگ آمده از طریق غنیمت یا به اسبان مجاهدان اختصاص یافته باشد دیگران در آن محدوده سهمی نخواهند داشت.

پس از اعلام قرق، وضعیت محدودهٔ اعلام شده به همان حالت نخست، یعنی عمومیت یا اختصاصی که در آغاز مقرر شده است می‌ماند. اما اگر قرق اختصاصی گنجایش بهره‌برداری همه مردم از آن را داشته باشد، به دلیل از میان رفتن احتمال زیان به افرادی که قرق محدوده اختصاصی آن‌هاست، جایز است همه مردم مشترکاً از آن استفاده کنند، هر چند اگر بر عکس، محدودهٔ قرق عمومی همهٔ مردم را بسنده نکند اختصاص آن به ثروتمندان جایز نیست و در اختصاص آن به نیازمندان نیز دو وجه است.

پس از استقرار وضعیت قرق درباره یک محدوده، چنانچه کسی قرق را نقض و به احیای همه یا بخشی از آن اقدام کند، همچنان احکام قرق در آن سرزمین مراعات خواهد شد. پس اگر این محدوده از محدوده‌های قرق اعلام شده به وسیله پیامبر خدا ﷺ باشد، احیاء باطل است و قرق پا بر جا خواهد بود و احیا کننده نیز بازداشته خواهد شد و کیفر خواهد دید، به ویژه هنگامی که علت اعلام قرق نیز همچنان پا بر جا مانده باشد؛ چه، جایز نیست کسی به نقض و ابطال با احکام مقرر شدهٔ پیامبر ﷺ معارضه کند. اما اگر این محدوده از محدوده‌هایی باشد که جانشینان پیامبر ﷺ آن‌ها را قرق اعلام کرده‌اند دربارهٔ تثبیت احیاء دو نگرگاه وجود دارد:

→ کما کان یبغها کلیب بظلمه | من العزجتی طاح وهو قتیلها
عل وائل اذیترك الكلب نابحا | واذ یمنع الاقناء منها حلولها

یک نگرگاه آن است که این احیاء تثبیت نمی‌شود و همچنان حکم قرق بر آن اراضی جاری است، درست به‌سان آنچه پیامبر خدا ﷺ قرق اعلام داشته است؛ چه، حکم صادر از سوی جانشین پیامبر ﷺ حکمی بوده که به استناد حق اجرا شده است.

نگرگاه دوم آن است که این احیاء تثبیت می‌شود و حکم احیاء پا بر جاتر است تا حکم قرق؛ چرا که پیامبر خدا ﷺ صراحتاً فرمود:

«هر کس زمین مرده‌ای را زنده کند آن زمین از آنِ اوست»[1].

هیچ کدام از کارگزاران حق ندارند از صاحبان گله‌ها در برابر چرای اراضی موات یا قرق عوض بخواهند؛ چرا که پیامبر خدا ﷺ فرمود:

«مسلمانان در سه چیز شریکند؛ در آب، آتش و مرتع»[2].

فصل [: اماکن عمومی]

مقصود از بهره‌برداری‌های همگانی یا اماکن عمومی، بهره‌برداری مشترک مردم از نشستگاه‌های بازارها، کناره‌های راه‌ها، حریم شهرها و منزلگاه‌های واقع در راه‌هاست. این گونه بهره‌برداری‌ها سه گونه است:

أ ـ گونه‌ای که اختصاصاً در بیابان‌ها و مناطق خالی از سکنه انجام می‌یابد؛

ب ـ گونه‌ای که اختصاصاً در آستانه‌های ملک‌ها صورت می‌پذیرد؛

ج ـ گونه‌ای که به خیابان‌ها و راه‌ها اختصاص دارد.

گونه نخست آن است که به بیابان‌ها و مناطق خالی از سکنه اختصاص دارد، همانند منزلگاه‌های واقع در راه‌ها و یا استراحتگاه‌های واقع در اطراف چشمه‌ها و چاه‌ها. این خود یکی از این دو وضعیت را دارا خواهد بود:

یکی آن که آن منزلگاه یا استراحتگاه اساساً برای رهگذران و آسودن مسافران ساخته

---

۱. «من احیی مواتا فهی له». پیشتر منابع این حدیث گذشت ـ م.

۲. «المسلمون شرکاء فی ثلاث: فی الماء والنار والکلأ». این حدیث در منابع حدیثی و فقهی اهل‌سنت آمده است. از آن جمله بنگرید به: ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۳، ص ۲۷۸، ش ۳۴۷۷؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۸۲۶، ش ۲۴۷۲ و پس از آن؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۶، ص ۱۵۰، ش ۱۱۶۱۲؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۵، ص ۳۶۴، ش ۲۳۱۳۲؛ هیثمی، زوائد الهیثمی، ج ۱، ص ۵۰۸، ش ۴۴۸ و ج ۲، ص ۶۵۳، ش ۶۳۱؛ کنانی، مصباح الزجاجه، ج ۳، ص ۸۰؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۱۱، ص ۸۰، ش ۱۱۱۰۵؛ ابن رجب حنبلی، جامع العلوم والحکم، ج ۱، ص ۳۰۸؛ دیلمی، الفردوس، ج ۴، ص ۱۹۳؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۱۹، ص ۱؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۶، ص ۲۷۱؛ ابن حجر، تلخیص الحبیر، ج ۳، ص ۶۵، ش ۱۳۰۴ ـ م.

شده باشد. در این وضعیت به دلیل دوری حکمران از این اماکن و نیز به سبب نیاز ضروری رهگذران و مسافران، حکومت تسلطی بر این اماکن ندارد و اختصاصاً آنچه در این باره بر عهدهٔ حکمران قرار می‌گیرد ترمیم خرابی‌ها و رخنه‌گاه‌های پیش آمده در آن‌ها، حفاظت از آب‌های موجود در آن‌ها و نیز جلوگیری از سکونت همیشگی مردم در آن‌هاست. هر کس پیش از دیگران این‌گونه اماکن را [برای بهره‌برداری موقت] در تصرف گیرد در برابر دیگران بدان سزاوارتر خواهد بود تا زمانی که آن جا را ترک کند؛ چه این که پیامبر خداﷺ فرمود:

«سرزمین منی منزلگاه هر کسی است که زودتر بدان برسد»[1].

در چنین وضعیتی اگر گروهی از مردم همزمان با یکدیگر به این اماکن برسند و بر سر بهره‌برداری با یکدیگر نزاع کنند، باید به ترتیبی که نزاعشان برطرف شود میانشان چاره‌اندیشی کرد.

بیابان و مرتع نیز همین حکم را دارد؛ یعنی چنانچه کسانی در جست و جوی آب و علف، و یا در جریان کوچ از یک نقطه به نقطه‌ای دیگر، به سرزمینی در آیند در نقاطی که در آن اردو می‌زنند یا نقاطی که از آن می‌کوچند همان احکام رهگذران را دارند و در جابه جا شدن یا در چرای دام‌هایشان اعتراضی بر آنان نیست.

اما وضعیت دیگر آن است که کسانی بخواهند با بار گشودن در چنین اماکنی در آن‌ها وطن گزینند و در آن‌ها اقامت کنند. در این وضعیت، حکمران در مورد بار گشودن کسان در این گونه اماکن حق نظارت دارد و در چارچوب رعایت آنچه اصلح است چاره‌اندیشی می‌کند. از این روی، اگر بارگشودن کسانی در چنین اماکنی، مستلزم زیان به رهگذران باشد، پیش و پس از بارگشودن از [انجام یا استمرار] آن باز داشته شوند؛ و اگر اقامت آنان مستلزم زیان رهگذران نباشد، حکمران در اجازهٔ بارگشودن به افراد یا بازداشتن آنان یا نقل مکان دادن دیگران به این گونه اماکن، آنچه را اصلح است مراعات می‌کند، آن‌گونه که عمر به هنگام مسکون ساختن بصره و کوفه به انجام رساند و کسانی را که مصلحت می‌دانست به هر یک از این دو شهر انتقال داد، هدف از چنین کاری، آن است که مسافران در آن‌گونه اماکن گرد نیایند و این خود زمینه

---

۱. «منی مناخ من سبق الیها». حدیث را بنگرید در: ابن خزیمه، صحیح ابن خزیمه، ج ۴، ص ۲۸۴، ش ۲۸۹۱؛ ترمذی، سنن الترمذی، ج ۳، ص ۲۲۸، ش ۸۸۱؛ دارمی، سنن الدارمی، ج ۲، ص ۱۰۰، ش ۱۹۳۷؛ حاکم، المستدرک، ج ۱، ص ۶۳۸، ش ۱۷۱۴؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۵، ص ۱۳۹، ش ۹۳۹۱؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۰۰۰، ش ۳۰۰۶؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۳، ص ۹۱، ش ۲۵۸۴؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۶، ص ۲۰۶، ش ۲۵۷۵۹؛ ابویعلی موصلی، مسند ابی یعلی، ج ۸، ص ۱۶، ش ۴۵۱۹؛ حسینی، البیان والتعریف، ج ۲، ص ۲۳۶؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۳، ص ۵۲۹؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۶، ص ۲۴۴ ـ م.

آشوب و خونریزی را فراهم نیاورد، درست همانند آن که حکمران در مصلحت اندیشی و واگذاری اراضی موات می‌کند.

اما اگر کسانی بدون اجازه ستاندن از حکمران در این گونه اماکن اقامت گزینند وی نمی‌تواند آنان را از این اماکن باز دارد، چنان که نمی‌تواند کسی را که بدون اجازه وی زمینی را احیا کرده باشد از آن زمین محروم کند، بلکه باید دربارهٔ آنان همان‌گونه که خود صلاح می‌داند تدبیر کند و از احداث هرگونه فزونی‌ای در آن مگر پس از کسب اجازه از حکومت، بازدارد. کثیر بن عبدالله از پدرش، و او از جدش نقل کرده که گفته است: همراه با عمر بن خطاب در جریان عمره وی در سال هفدهم هجرت به مدینه برمی‌گشتیم. در راه صاحبان برخی از چاه‌ها یا چشمه‌ها با او گفت‌وگو کردند تا اجازه دهد در جایی میان مکه و مدینه که پیشتر هیچ خانه‌ای وجود نداشته است خانه‌هایی بسازند. عمر نیز به آنان اجازه داد، ولی این شرط را با آنان گذاشت که رهگذران در بهره‌بردن از آب و سایه موجود در آن از ایشان سزاوارتر باشند.

گونه دوم بهره‌برداری‌ای است که از آستانه‌های خانه‌ها و ملک‌های کسان انجام می‌گیرد. در این‌گونه، چنانچه بهره‌برداری عمومی مستلزم زیانی بر مالکان باشد بهره‌برداران از کار منع می‌شوند مگر این که مالکان به پذیرش این زیان تن دهند. در چنین صورتی به بهره‌برداران امکان این کار داده خواهد شد. اما اگر بهره‌برداری عمومی از این اماکن مستلزم زیان به مالکان نباشد در مباح بودن این بهره‌برداری بدون کسب اجازه از آن‌ها دو دیدگاه وجود دارد:

یکی آن که همگان حق دارند از این اماکن بهره‌برند، هر چند مالکان آن‌ها اجازه ندهند؛ زیرا حریم از جمله مشترکات یا اماکن عمومی است که چون صاحبانش حق خویش را از آن استیفا کنند در آنچه جز این حق است دیگر مردم با آنان از استحقاقی برابر برخوردار باشند.

دیگری آن که بهره‌برداری از حریم ملک مردم تنها با اجازه صاحبش جایز است؛ چرا که حریم تابع ملک است و از همین روی مالکان یک ملک در استفاده از حریم آن از هر کس دیگر سزاوارتر هستند و حق اختصاصی بیشتری برای تصرف دارند.

اما در باره حریم مساجد جامع و دیگر مسجدها اگر بهره‌برداری همگانی از این حریم مستلزم زیان بر اهل مسجد باشد مردم از این بهره‌برداری باز داشته می‌شوند و حکمران نیز حق ندارد به کس یا کسانی اجازه چنین بهره‌برداری‌ای بدهد؛ زیرا نمازگزاران به این حریم سزامندترند. ولی چنانچه بهره‌برداری عمومی از حریم مستلزم این زیان نباشد جایز است. اما

آیا در همین صورت اجازه حکمران نیز لازم است یا نه؟ در این باره دو دیدگاه وجود دارد که خود بر دو مبنای پیشگفته در حریم املاک استوار است.

گونه سوم، استفاده‌ای است که از کناره‌های خیابان‌ها و راه‌ها صورت می‌پذیرد. این استفاده بسته به نظر حکمران است و در این باره که او چگونه می‌تواند یا باید نظر دهد دو دیدگاه وجود دارد:

یکی آن که نظارت وی به بازداشتن مردم از تجاوز، زیاده روی و زیان‌رسانی و نیز آشتی‌دادن آنان به هنگام نزاع محدود می‌شود و او حق ندارد کسی را که نشسته است بلند کند، یا کسی را که پیشتر است، عقب‌تر فرستد، بلکه هر کس در بهره‌برداری از این اماکن بر دیگران پیشی جسته باشد همو بیش از دیگران به این بهره‌برداری سزاوار است.

دیدگاه دوم آن که نظارت وی همانند نظارت یک مجتهد است و بنابر آنچه صلاح می‌داند عمل می‌کند. هر کس را که درست بداند در آن اماکن سکونت می‌دهد، هر کس را که بخواهد باز می‌دارد و هر کس را که بخواهد پیشتر می‌اندازد، آن‌سان که مجتهد در برخورد با اموال بیت‌المال و در اقطاع و واگذاری اراضی موات عمل می‌کند.

اما در این بهره‌برداری کسی که پیش از دیگران به تصرف دست یازیده است مقدم داشته نمی‌شود.

بنابر هر یک از دو دیدگاه پیشگفته، حکمران حق ندارد از بهره‌برداران در برابر نشستن در اماکن یادشده اجرتی مطالبه کند.

اگر هم حکمران کار را به مردم واگذارد تا بر حسب توافق از این اماکن بهره برند، هر کس پیش از دیگران در این اماکن بنشیند سزاوارتر خواهد بود و اگر از آن جا رویگردان شود در فردا روز با دیگران برابر است و در آن روز هر کس زودتر آن جا را تصرف کرده باشد حق او مراعات خواهد شد. ولی مالک گفته است: چنانچه کسی از مردم به [نشستن در] یک نقطه خاص از این اماکن شناخته شده و بدان مشهور شده باشد، به هدف جلوگیری از کشمکش و از میان بردن زمینه اختلاف و درگیری، وی بیش از دیگران به استفاده از آن نقطه سزاوار خواهد بود.

البته، ملاک قرار دادن این نکته، هر چند دارای وجهی از مصلحت است، اما باعث می‌شود آن نقطه حکم اباحه عمومی را واگذارد و حکم ملک به خود گیرد.

فصل [: نشستن عالمان و فقیهان در مساجد جامع و دیگر مسجدها]

اما نشستن عالمان و فقیهان در مساجد جامع و دیگر مسجدها وعهده‌دار تدریس و فتواشدن آنان؛ از سویی هر یک از آنان باز دارنده‌ای درونی دارند که آنچه را شایسته‌اش نیستند بر عهده نگیرند، مباد که ره‌جویی به آنان گمراه شود و حقیقت‌طلبی به آنان بلغزد. در اثری چنین آمده است:

«دلیرترین شما بر فتوا دادن دلیرترینتان بر انگل‌های دوزخ است»[1].

از سویی دیگر هم، حکمران بر آنان نظارتی دارد که به موجب آن کسانی را که شایسته می‌داند در این مقام تثبیت می‌کند و کسانی را که شایسته نمی‌داند کنار می‌زند. در این حال، اگر کسی که شایسته این کار است بخواهد در یکی از مساجد کرسی ثابت تدریس یا افتائی اختیار کند در وضع مسجد می‌نگرد؛ چنانچه این مسجد از مساجد محله‌هایی باشد که امامی دایم از سوی حکومت برایشان تعیین نمی‌شود بر وی لازم نخواهد بود برای در اختیار گرفتن کرسی ثابت تدریس و فتوا در این مسجد از حکمران اجازه بخواهد، چنان که لازم نیست کسی که امامت ثابت چنین مسجدی را عهده‌دار می‌شود برای کار خود از حکمران کسب اجازه کند. اما چنانچه آن مسجد از مساجد اصلی و بزرگی باشد که برای آن‌ها از جانب حکومت امام جماعت دایم تعیین می‌شود، در برگزیدن کرسی فتوا و تدریس، عرف و عادت شهر در تکیه زدن کسان بر این کرسی رعایت می‌گردد؛ یعنی اگر این مسجد از مساجدی باشد که حکمران در تعیین کسانی از قبیل شخصی که این قصد را دارد دخالت و نظری اعمال می‌کند این شخص حق نخواهد داشت بدون کسب اجازه از حکمران کرسی ثابت تدریس و فتوا اختیار کند، چنان که کسی این حق را نیز ندارد که بدون اجازه حکمران امامت ثابت این‌گونه از مساجد را بر عهده گیرد، مباد که امور قلمرو فرمانروایی حکمران از دست او برود؛ ولی اگر مسجد از مساجدی باشد که حکمران در تعیین کسانی از قبیل شخصی که این قصد را دارد، معمولاً اعمال نظر و دخالت نمی‌کند کسب اجازه از او برای تصدی کرسی ثابت تدریس و افتا یا

---

۱. «اجرؤکم علی الفتیا اجرؤکم علی جراثیم جهنم». مترجم عین این متن را در منابع حدیثی اهل سنت نیافته، و آنچه یافته حدیثی با عبارت «اجرؤکم علی الفتیا اجرؤکم علی النار» است. بنگرید به: دارمی، سنن الدارمی، ج ۱، ص ۶۹، ش ۱۵۷؛ عجلونی، کشف الخفاء، ج ۱، ص ۵۱، ش ۱۱۳. مناوی نیز به نقل از ابن اثیر آورده که در حدیث آمده است: «من سره ان یقتحم جراثیم جهنم فلیقض فی الجد»؛ هر کس دوست دارد به انگل‌های دوزخ درآید در مسأله [میراث] جد قضاوت کند». بنگرید به: مناوی، فیض القدیر، ج ۱، ص ۱۵۸. این نیز آمده است که ابن عمر گفته: «دلیرترین شما بر انگل‌های دوزخ دلیرترینتان در فتوا دادن در مسأله [میراث] جد [در کنار برادران میت] است». بنگرید به: عبدالرزاق، مصنف عبدالرزاق، ج ۱۰، ص ۲۶۲، ش ۱۹۰۴۷ ـ م.

امامت جماعت لازم نیست و این مسجد همانند سایر مساجد خواهد بود.

باری، چنانچه کسی، جایی از یک مسجد جامع یا هر مسجد دیگر را به گونه‌ای پیوسته در اختیار داشته باشد که بدان مکان شناخته شود، امام مالک وی را در صورتی که به آن مکان شناخته شده باشد، سزاوارتر از هر کس دیگر به آن جا دانسته است. اما از دیدگاه توده فقیهان چنین اولویتی تنها بنابر مسلک استحسان پذیرفته می‌شود، نه آن که حقی مشروع باشد. بنابر این، اگر شخص آن جای خاص را ترک گوید حق وی از آن مکان نیز از میان می‌رود و هر کس زودتر آن جا را در اختیار گیرد همو بدان سزاوارتر خواهد بود؛ چرا که خداوند ـ تعالی ـ فرموده است: ﴿سَوٰاءً الْعٰاكِفُ فِيهِ وَالْبٰادِ﴾[1].

در مساجد جامع و دیگر مسجدها و به پاسداشت حرمت حلقه‌های فقیهان و قاریان، مردم از این که بدان حلقه‌ها در آیند بازداشته می‌شوند. از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله روایت شده است که فرمود:

«تنها در سه چیز قرق هست: خاکریزگاه چاه، پرسه گاه اسب وحلقه مردمان. اما خاکریزگاه چاه انتهای محدودهٔ حریم آن است؛ پرسه گاه اسب نیز دایره حرکت آن در هنگامی است که افسارش را به جایی بسته باشند؛ و حلقهٔ مردمان هم دایره‌وار نشستن آنان به منظور رایزنی و سخن گفتن با همدیگر است»[2].

اگر پیروان مذاهب مختلف در آنچه اجتهاد در آن جایز است با همدیگر اختلاف ورزند، کسی در این باره به آنان اعتراض نکند، مگر این که میانشان درگیری رخ دهد که در این صورت از این کار باز داشته می‌شوند.

اگر در این میان اتفاقاً کسی عقیده‌ای را در پیش گیرد که اجتهاد در آن جایز نیست، از این عقیده باز داشته و منع نمود. پس اگر همچنان بر همین اندیشه بماند و آشکارا به فریفتن کسانی که آنان را بدان عقیده می‌خواند ادامه دهد بر حکمران لازم است با ابزارهای بازدارندهٔ حکومتی بدعت او را ریشه کن سازد و نادرستی پندار او را هم به دلایل شرع روشن کند؛ چرا

---

۱. حج / ۲۵: آن را برای آدمیان به یکسان قرار داده‌ایم، چه معتکف در آن و چه بیابانگرد.

۲. متنی که ماوردی آورده چنین است: «لاحمی الا فی ثلاث: ثلة البئر وطول الفرس و حلقة القوم فاما ثلة البئر فهو منتهی حریمها واما طول الفرس فهو ما دار فیه بمقوده اذا کان مربوطاً واما حلقة القوم فهو استدارتهم فی الجلوس للتشاور والحدیث». اما در جست و جویی که مترجم انجام داده آنچه در منابع حدیثی اهل سنت یافته تنها جمله نخست این عبارت است یعنی آن که ـ به روایت بیهقی ـ فرمود: «لاحمی الا فی ثلاث ثلة البئر و مربط الفرس وحلقة القوم» و «لاحمی الا فی ثلاث ثلة البئر وطول الفرس وحلقة القوم». به ترتیب بنگرید به: بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۶، ص ۱۵۱، ش ۱۱۶۱۸ و ص ۱۵۶، ش ۱۱۶۵۵ ـ م.

که هر بدعتگذاری را شنونده‌ای است و هر فریبکاری را پیرو فریب خورده‌ای.

اگر آن که چیزی جز درستی در دل دارد به صلاح و درستی تظاهر کند به خود واگذاشته شود. اما اگر کسی که بی‌بهره از دانش است به دانش وانمود کند افشا شود؛ زیرا آن که دیگران را به درستی و صلاحی می‌خواند که در خود او نیست خود اصلاحگر است. اما آن که به دانشی می‌خواند که خود از آن بی‌بهره است گمراه کننده است.

باب هفدهم

دربارۀ احکام اِقطاع

واگذاری یا اقطاع[1] از سوی حکمران تنها در حوزه‌هایی رواست که تصرف وی در آن‌ها جایز و دستور وی در آن‌ها نافذ است. اما در آنچه مالکی معین دارد و فرد یا افرادی مشخص استحقاق آن دارند صحیح نیست. این واگذاری خود بر دو گونه است: اقطاع تملیک و اقطاع بهره‌برداری یا استغلال.

---

۱. اقطاع از ماده قطیعه است، چنان که گویند: «قطعته ارضا» بدان معنا که قطیعه‌ای برایش قرار داده‌اند. مقصود از این اقطاع نیز آن است که امام اراضی موات معینی را به برخی از رعیت واگذارد و در نتیجه آن اراضی به ایشان اختصاص یابد و به احیای آن بیش از کسانی که پیش از آن‌ها دست به کار احیا نشده‌اند اولویت می‌یابند. اختصاص صحت اقطاع به اراضی موات نزد شافعیه مورد اتفاق است. قاضی عیاض نقل کرده، اقطاع به معنی آن است که امام از مال خدا چیزی را برای کسی که شایسته آن می‌داند مجاز سازد. او همچنین افزوده است: این تعبیر بیشتر درباره اراضی به کار می‌رود و آن این که امام بخشی از اراضی‌ای را که در اختیار دارد به کسی یا کسانی که صلاح می‌داند واگذارد، یا بدین عنوان که آن را به ایشان تملیک کند تا به‌آباد کردنش بپردازند و یا بدین عنوان که درآمد حاصل از آن را به ایشان اختصاص دهد.
سبکی گوید: همین حالت دوم چیزی است که در روزگار ما «اقطاع» نامیده می‌شود و من ندیده‌ام کسی دیگر از فقیهان هم مسلک ما آن را نقل کرده باشد. مستند کردن این کار به شیوه‌ای فقهی کاری دشوار است. سبکی همچنین، گوید: آنچه به نظر می‌رسد این است که فردی که برایش اقطاع صورت گرفته است از اختصاصی همانند اختصاص حاصل برای تحجیر کننده برخوردار می‌شود، نه آن که بدین سبب مالک عین شود.
محب طبری نیز به همین نظر اطمینان کرده و اذرعی در این باره نفی خلاف کرده که جایز است امام درآمد حاصل از یک زمین را به کسی یا کسانی از سپاهیان، چنانچه مستحق این کار باشند، اختصاص دهد ـ و البته خداوند خود به حقیقت امر آگاه‌تر است.
بنگرید به: ابن حجر، فتح الباری، ج ۵، ص ۴۷ و ۴۸ ـ م.

فصل [: اقطاع تملیک]

در اقطاع تملیک زمینی که بدین ترتیب واگذار می‌شود بر سه گونه است: بایر، دایر و معدن.

[اقطاع اراضی بایر]

زمین بایر خود بر دو نوع است:

یکی آن که از دیر باز موات یا بایر بوده و هیچ گاه نه در آن آبادی‌ای صورت پذیرفته و نه ملکیتی بر آن ثابت می‌شود. همین نوع از اراضی است که امام می‌تواند آن‌ها را به هر کس که به احیاء یا آباد کردنشان می‌پردازد واگذارد. از دیدگاه مذهب حنفی همین اقطاع از سوی امام یگانه شرط احیاء است و با تحقق آن احیاء جایز می‌شود؛ چه، ابوحنیفه، احیاء را جز در صورتی که به اذن امام باشد، ممنوع می‌داند. اما بنابر مذهب شافعی، هر چند اقطاع شرط جواز احیاء نیست، اما این کار سبب می‌شود کسی که زمین به او واگذار شده است به احیای آن سزاوارتر باشد؛ چرا که شافعی احیای اراضی بایر را بدون اذن امام جایز می‌داند. در عین حال، بنابر هر یک از دو مذهب پیشگفته کسی که زمینی به اقطاع به او واگذار شده بیش از دیگران به احیای آن سزاوار خواهد بود.

«پیامبر خدا، دامنه‌ای از اراضی موات نقیع را تا به آن جا که اسب زبیر بن عوام می‌دوید به او واگذاشت. او اسب خود را تا جایی که می‌دوید روانه ساخت و سپس ـ از سر فزون‌خواهی ـ تازیانه خود را هم پرید کرد. پس پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: تا همان جا که تازیانه‌اش بدان رسیده است به او بدهید»[1].

اما نوع دوم از اراضی بایر آن است که زمانی آباد بوده اما بعدها رهاگذارده شده و بدین سبب به موات بدل گشته است. این خود دو دسته را در بر می‌گیرد:

دستهٔ نخست اراضی‌ای به سان اراضی عاد و ثمود که در جاهلیت آباد بوده است. این گونه اراضی همانند مواتی است که هیچ گاه آبادانی‌ای در آن صورت نپذیرفته و اقطاع یا واگذاردن

---

۱ . «قد اقطع رسول الله صلی الله علیه و آله ازبیر بن العوام رکض فرسه من موات النقیع فاجراه ثم رمی بسوطه رغبة فی الزیادة فقال رسول الله صلی الله علیه و آله : اعطوه منتهی سوطه». این متنی است که ماوردی نقل کرده است. اما آنچه در منابع حدیثی اهل سنت یافته می‌شود حدیثی است به همین مضمون، ولی با متن زیر: «ان النبی اقطع الزبیر حضر فرسه فاجری فرسه حتی قام ثم رمی بسوطه فقال: اعطوه من حیث بلغ الصوت» یا با متونی با اندکی تفاوت. بنگرید به: ابوداوود، سنن ابی‌داوود، ج ۳، ص ۱۷۷، ش ۳۰۷۲؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۶، ص ۱۴۲، ش ۱۱۵۷۰؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۴، ص ۳۰۵، ش ۴۲۷۳؛ همو، المعجم الکبیر، ج ۱۲، ص ۳۶۳، ش ۱۳۳۵۲؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۲، ص ۱۵۶، ش ۶۴۵۸؛ عظیم‌آبادی، عون المعبود، ج ۸، ص ۲۲۶؛ بن حجر، تلخیص الحبیر، ج ۳، ص ۶۴؛ کحلانی، سبل السلام، ج ۳، ص ۶۰؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۶، ص ۵۶ و ۵۷ ـ م.

آن جایز است. پیامبر خدا ﷺ فرمود:

«سرزمین عاد از آنِ خدا و پیامبر اوست و سپس همان زمین از جانب من از آنِ شماست»[1].

در این حدیث مقصود از «عادی الارض» سرزمین عاد است[2].

دسته دوم اراضی‌ای است که در دورهٔ اسلام آباد بوده و ملکیتی از مسلمانان بر آن جریان یافته و بعدها واگذارده شده و به صورت بایر درآمده است. فقیهان در حکم احیای این گونه اراضی اختلاف کرده و به سه دیدگاه گراییده‌اند:

أ ـ شافعی‌ رحمه‌الله بدان گراییده که کسی با احیاء، مالک این گونه از اراضی نمی‌شود، خواه مالکان پیشین شناخته شده باشند و خواه شناخته نشده باشند.

ب ـ مالک‌ رحمه‌الله گفته است: این اراضی به احیاء تملک می‌شود، خواه مالکان پیشین شناخته شده باشند و خواه شناخته نشده باشند.

ج ـ ابوحنیفه‌ رحمه‌الله گفته است: اگر صاحبان پیشین این گونه اراضی شناخته شده باشند این اراضی به احیاء تملک نمی‌شوند. اما اگر این صاحبان شناخته شده نباشند اراضی به احیاء تملک می‌شوند، هر چند بنابر مذهب ابوحنیفه، تملک به احیاء، جز از رهگذر اقطاع ممکن نیست. بنابر این، [از دیدگاه ابوحنیفه] اگر مالکان پیشین شناخته شده باشند اقطاع آن اراضی جایز نیست و مالکان پیشین به این حق سزاوارترند که آن‌ها را بفروشند یا دیگر بار احیا کنند، ولی چنانچه شناخته شده نباشند، اقطاع این اراضی جایز و این اقطاع، خود شرط جواز احیاء است.

به هر روی، اگر زمینی بایر با همان تفاصیل که شرح کردیم اقطاع شود، کسی که امام زمین را به او اختصاص داده و به واسطهٔ همین اقطاع سزاوارترین کس به این زمین شده است، پیش

---

۱. «عادی الارض لله ولرسوله ثم هی لکم منی». حدیث را بنگرید در: ابن قتیبه، تأویل مختلف الحدیث، ج ۱، ص ۱۹۷؛ و همچنین با اندکی تفاوت در: بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۶، ص ۱۴۳، ش ۱۱۵۶۴؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۶، ص ۲۹۸؛ کحلانی، سبل السلام، ج ۳، ص ۸۳ ـ م.

۲. «عادی الارض» را بر خلاف آنچه ماوردی آورده، برخی دیگر به هر سرزمینی که در گذشته‌های بسیار دور آباد بوده و سپس بایر شده است تفسیر کرده‌اند. برای نمونه، مناوی در فیض القدیر می‌نویسد: عادی ـ به تشدید حرف یاء ـ به معنی هر کهنی است که از روزگار عاد تا روزگار حاضر مانده است. قاضی گوید: «عادی الارض» بناها و مستغلات کهنی است که مالک آن‌ها شناخته نشود، منسوب به قوم عاد، از آن روی که در روزگاری بسیار پیش می‌زیستند. رافعی نیز گوید: به هر چیز کهنی عادی گویند، منسوب به قوم عاد نخستین. بنگرید به: فیض القدیر، ج ۴، ص ۲۹۸. ابوعبیده هم نوشته است: عادّی هر سرزمینی را گویند که در گذشته‌های روزگاران و زمانی که آباد بوده ساکنانی داشته، اما بعدها این ساکنان منقرض شده‌اند و هیچ کس از آنان نمانده است. بنگرید به: الاموال، ص ۳۵۴ ـ م.

از احیاء، ملکیت وی بر زمین مستقر نخواهد شد و [از این روی] چنانچه احیاء را آغاز کند با کامل کردن آن، مالک زمین خواهد بود، اما چنانچه از احیاء خودداری ورزد همچنان اولویت استحقاق خواهد داشت، هر چند مالک نشده باشد. سپس باید در وضعیت و چگونگی خودداری وی نگریست: اگر این خودداری به واسطهٔ عذری آشکار باشد در این باره به وی اعتراض نخواهد شد و همچنان استیلای وی بر زمین ثابت خواهد ماند تا زمانی که این عذر از میان برود. ولی اگر شخص در این خودداری هیچ عذری نداشته باشد، ابوحنیفه گفته است: پیش از سپری شدن سه سال در این خصوص کسی با او معارضه نمی‌کند و اگر وی در این مدت زمین را احیا کند مالک آن خواهد بود و در غیر این صورت حکم اقطاع زمین به وی پس از این مدت ابطال خواهد شد؛ بدان استناد که عمرؓ مهلت اقطاع را سه سال قرار داده است. اما از دیدگاه شافعی مهلت دادن به شخص لازم نیست، بلکه توانایی او بر احیاء ملاک عمل خواهد بود؛ یعنی اگر بر او زمانی بگذرد که عادتاً در این زمان می‌تواند زمین را احیا کند و در عین حال زمین را احیا نکرده باشد به او گفته می‌شود: یا زمین را احیا می‌کنی تا همچنان در دست تو بماند، یا از آن دست برمی‌داری تا به وضع پیشین خود قبل از اقطاع برگردد. این هم که عمرؓ چنان مهلتی داده است، خود داوری‌ای در یک رخداد خاص بوده و ممکن است به واسطهٔ علتی که چنین اقتضایی داشته یا به واسطهٔ استحسانی که عمر در آن کار می‌دیده صورت پذیرفته است.

اگر کسی بر چنین زمین بایری که اقطاع شده دست تسلط نهد و آن را احیا کند، عالمان دربارهٔ حکم آن اختلاف ورزیده و به سه نظر گراییده‌اند:

أ - دیدگاه شافعی آن است که احیا کننده سزاوارتر است به این زمین تا کسی که پیشتر زمین به او اقطاع شده است.

ب ـ ابوحنیفه گفته است: اگر کسی که زمین را در اختیار گرفته پیش از گذشت سه سال از زمان اقطاع به فرد نخست آن را احیا کند، زمین ملک همان کسی خواهد بود که به وی اقطاع شده است. اما اگر آن را پس از سه سال احیا کند مالک احیا کننده خواهد بود.

ج ـ مالک گفته است: اگر احیا کننده زمین را با آگاهی از این که پیشتر به کسی دیگر اقطاع شده است احیا کند زمین ملک همان کسی خواهد بود که به او اقطاع شده است. اما اگر آن را بدون آگاهی از اقطاع پیشین احیا کند کسی که به وی اقطاع شده حق خواهد داشت زمین را خود در اختیار گیرد و هزینه‌های آباد کردن زمین را به محیی بدهد یا زمین را به احیا کننده

واگذارد و بهای موات پیش از احیاء را از او بخواهد.

فصل [: اقطاع اراضی دایر]

اراضی دایر خود بر دوگونه است:

گونه نخست آن دسته از اراضی‌ای است که مالک یا مالکانی مشخص دارند و در نتیجه اگر در دارالاسلام واقع شده باشند حکمران تنها در آنچه به حقوق بیت‌المال بر این اراضی مربوط می‌شود در آن‌ها دخالت و نظارت دارد، و اگر در دارالحربی باشند که تسلطی برای مسلمانان در آن‌ها شکل نمی‌گیرد چنانچه امام بخواهد آن‌ها را به کسی یا کسانی اقطاع کند تا پس از فتح آن‌ها از سوی مسلمانان ملک آن کس یا کسان باشد این کار جایز است. در خبر آمده است:

«تمیم‌داری از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله خواست چشمه‌های آبادی زادگاه وی در شام را پیش از فتح آن به او اقطاع کند و حضرت نیز این کار را انجام داد»[1].

همچنین آمده است:

«ابوثعلبه خشنی از آن حضرت خواست زمینی را که در تسلط رومیان بود به او اقطاع کند. این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله را خوش آمد و فرمود: آیا نمی‌شنوید چه می‌گوید؟ او گفت: سوگند به آن که تو را به حق برانگیخته است به یقین آن سرزمین بر تو گشوده خواهد شد. پس پیامبر صلی الله علیه و آله در این باره نامه‌ای برای وی نوشت»[2].

همچنین، اگر کسی از امام بخواهد مالی را که در دارالحرب قرار دارد و هنوز در ملکیت صاحبان خویش است به وی ببخشد، یا از امام بخواهد یکی از زنان یا کودکان ساکن آن سرزمین را به او واگذارد تا پس از فتح، سزاوارترین کس به آن مال یا آن زن و کودک باشد، به رغم وجود جهل نسبت به موضوع، هم این کار جایز است و هم این عطیه درست است؛ چراکه این عطیه در امور عمومی مردم رخ داده است. شعبی روایت کرده که حریم بن اوس بن حارثه طائی به پیامبر صلی الله علیه و آله گفت: اگر خداوند حیره را برایت بگشاید دختر نفیله را به من ده. بعدها

---

۱. متنی که ماوردی آورده چنین است: «وقد سأل تمیم الداری رسول الله صلی الله علیه و آله ان یقطعه عیون البلد الذی کان منه بالشام قبل فتحه ففعل». این متن را در منابع اهل سنت نیافتم. تنها ابن حجر در دو جا به مضمون از این اقطاع یاد کرده و ابوعبید نیز از آن سخن به میان آورده است. به ترتیب بنگرید به: ابن حجر، فتح الباری، ج ۵، ص ۴۸ و ج ۱۲، ص ۴۶؛ ابوعبید، الاموال، ص ۳۴۹ و ۳۵۰ ـ م.

۲. «وسأله ابوثعلبة الخشنی ان یقطعه ارضا کانت بید الروم فاعجبه ذلك وقال: الاتسمعون ما یقول؟ فقال: والذی بعثك بالحق لیفتحن علیك. فکتب له بذلك». این مضمون را ابوعبید نقل کرده است. بنگرید به: الاموال، ص ۳۴۹، ش ۶۸۱ ـ م.

زمانی که خالد خواست با مردم حیره صلح کند حریم به او گفت: پیامبر خداﷺ دختر نفیله را برای من قرار داده است، او را به پیمان صلح خویش در نیاور. بشیر بن سعد و محمد بن مسلمه هم بر این امر به سود حریم گواهی دادند. بدین ترتیب خالد آن زن را از پیمان صلح استثنا کرد و در اختیار حریم گذاشت. او زنی سالمند بود و وی را به هزار درهم از حریم خریدند. پس به حریم گفته شد: ای نگون‌بخت، او را ارزان دادی. خاندانش به جای در اختیار گذاردن وی به تو چند برابر بهایی که اکنون برایش خواسته‌ای می‌دادند. او گفت: گمان نمی‌کردم عددی افزون از هزار نیز وجود داشته باشد.

به هر روی، اگر اقطاع و تملیک بر وجهی که گذشت درست باشد باید پس از فتح، در چگونگی آن نگریست و بر آن پایه عمل کرد: اگر سرزمین فتح شده سرزمین صلح باشد آن زمین که پیشتر اقطاع شده، به استناد همان اقطاع پیشین از شمول صلح نیز بیرون و ملک خالص کسی خواهد بود که پیشتر به او اقطاع شده است. اما اگر آن سرزمین از اراضی مفتوح عنوه باشد کسی که به او اقطاع یا هبه شده بیش از دیگر غنیمت‌گیران سزاوار آن چیزی خواهد بود که به او اقطاع یا هبه شده است. در مورد حق دیگر جنگ‌آوران غنیمت‌گیر در این مال نیز باید نگریست: اگر آنان بیش از فتح از این اقطاع یا هبه اطلاع داشته‌اند حق مطالبه عوضی به ازای آنچه اقطاع یا هبه شده است ندارند. اگر اطلاع نداشته‌اند و تنها پس از فتح از این امر آگاهی یافته‌اند امام به ازای آن مال اقطاع شده یا هبه شده عوضی به آنان می‌دهد که خرسندشان کند، چنان که دربارهٔ دیگر غنایم نیز دل آنان را به دست می‌آورد. اما ابوحنیفه گفته است: چنانچه امام مصلحت بداند که بخشی از غنایم را از پیکارگران بازستاند بر او لازم نیست در این باره رضایت آنان را به دست آورد، چه در مورد آنچه پیشتر همه یا بخشی از آن اقطاع شده و چه در مورد غنایم دیگر.

اما گونهٔ دوم از اراضی دایر آن اراضی‌ای است که نه مالک آن‌ها مشخص است و نه کسی که اولویت استحقاق در آن‌ها دارد معین است. این گونه اراضی بر سه دسته‌اند:

دستهٔ نخست آن چیزهایی است که امام از حاصل فتوحات برای بیت‌المال جدا می‌کند، یا به استناد حق خمس بدان واسطه که برخوردارانش مستحق آن هستند، و یا به استناد «اصطفاء» برای خود با رضایت پیکارگران سهیم در غنیمت نسبت به آن، در اختیار خود می‌گیرد؛ چنان که عمر بن خطابؓ از اراضی سواد، اموال کسری و خاندانش و همچنین آنچه را مالکانش گریخته یا کشته شده بودند به خویش گزین ساخت. درآمد حاصل از این

«صوافی» نه میلیون درهم بود و خلیفه آن را به مصرف مصالح مسلمانان می‌رساند و هیچ چیز از این اراضی را نیز به کسی به اقطاع نداد. اما پس از او عثمان آن اراضی را به اقطاع بخشید؛ زیرا می‌دید به اقطاع دادن آن‌ها عایدات بیشتری را به دست می‌دهد تا رها کردن آن‌ها. او، البته با کسانی که این اراضی را به آن‌ها اقطاع کرد شرط گذاشت که حق «فیء» را از ایشان بستاند. بدین ترتیب، آن اراضی در واقع اقطاع اجاره بودند، نه اقطاع تملیک. از آن پس، درآمدهای حاصل از این اراضی افزایش یافت تا جایی که ـ بنابر آنچه گفته‌اند ـ به پنجاه میلیون درهم رسید و همهٔ صله‌ها و عطایای خلیفه نیز از همان درآمد تأمین می‌شد. بعدها نیز دیگر خلیفگان به این اقطاع استمرار بخشیدند تا آن که سرانجام در عام الجماجم (سال ۸۲ه‍.ق.) و در جریان فتنهٔ ابن اشعث، دفتر مربوط سوخت و هر کس هر چه از این اراضی در اختیار داشت از آنِ خود ساخت.

به هر روی، در برخورد با این نوع از اراضی دایر، اقطاع عین آن‌ها جایز نیست؛ زیرا این اراضی به واسطه اختصاص داده شدن به بیت‌المال از سوی امام، ملک همهٔ مسلمانان شده و بنابر این بر عین این املاک حکم وقف مؤبد جاری است و تنها چگونگی بهره‌برداری و استیفای منافع آن‌ها در شمار حقوق امام در این باره است. حکمران در این باره مخیر است که بنابر آنچه مصلحت می‌بیند یا مستقیماً منافع آن‌ها را برای بیت‌المال استیفا کند، چنان که عمربن خطاب کرد، و یا کسانی از صاحبان ثروت و توانمندی را به آبادانی آن‌ها بگمارد و در برابر، بر آن‌ها خراجی، با نسبتی سازگار با افزایش یا کاهش درآمد آن اراضی، مقرر بدارد، چنان که عثمان کرد. در این صورت خراجی که ستانده می‌شود نوعی «اجرت» است که باید در منافع مسلمانان هزینه شود. اما اگر این خراج به عنوان خمس ستانده شود باید آن را به مصرف مستحقان خمس رساند.

این خراجی که گذارده شده اگر به صورت مقاسمه و سهمی مشخص از میوه‌های درختان یا محصول مزارع باشد، این کار در مورد درختان خرما صحیح است، چنان که پیامبر خدا با ساکنان خیبر بر نیمی از محصول درختان خرما قرارداد مساقات بست. اما جواز این کار در کشت وزرع بر اختلافی که فقیهان در مخابره[1] دارند مبتنی است؛ هر کس مخابره را در این گونه اراضی جایز دانسته خراج را نیز در آن‌ها جایز دانسته و هر کس مخابره را ممنوع

---

۱. این اصطلاح برابر نهاده‌ای برای مزارعه و بدان معناست که مالک زمین خود را در اختیار دیگری گذارد تا وی در برابر سهمی مشخص از محصول همانند یک سوم یا یک چهارم یا از این قبیل در آن کشت وزرع کند. بنگرید به: قلعه‌چی، معجم لغة الفقهاء، ص ۴۱۴ ـ م.

شمرده، بر ممنوعیت خراج در این اراضی حکم داده است. برخی هم گفته‌اند: در این اراضی خراج جایز است، هر چند مخابره ممنوع باشد؛ چرا که در این کار منافعی وجود دارد و عموم حکم این منافع از احکام عقود خاص فراتر است.

در چنین فرضی عشر تنها در کشت وزرع است نه در میوه‌ها؛ زیرا کشت وزرع ملک مالکان آن است؛ در حالی که میوه ملک همه مسلمانان است و در منافع آنان هزینه می‌شود.

دستهٔ دوم از این گونه اراضی آباد زمین خراجی است که اقطاع یا واگذاری عین آن به عنوان تملیک جایز نیست؛ چه، این دسته از اراضی دارای دو نوع هستند:

أ ـ نوعی که عین آن‌ها وقف و خراج آن‌ها اجرت است. در این نوع تملیک وقف نه به اقطاع صحیح است نه به بیع و نه به هبه.

ب ـ نوعی که عین آن‌ها ملک و خراج آن‌ها جزیه است. در این نوع نیز اقطاع زمینی ملکی که مالک آن مشخص است صحیح نیست. اما اقطاع خراج این گونه اراضی را در ادامهٔ همین باب و در مبحث اقطاع بهره‌برداری بیان خواهیم کرد.

دستهٔ سوم از این گونه اراضی آباد، زمین‌هایی است که مالکانشان درگذشته‌اند و کسی به فرض یا به تعصیب وارث اموال آنان نشده و بنابر این، دارایی‌های آنان به عنوان ارث همه مسلمانان به بیت‌المال درآمده است و می‌بایست در منافع مسلمانان هزینه شود. ابوحنیفه گوید: ارث کسی که وارث ندارد، به عنوان صدقه‌ای از جانب مرده، انحصاراً صرف تهیدستان می‌شود، اما نزد شافعی چنین مالی در هر چه عنوان منافع مسلمانان داشته باشد هزینه می‌گردد؛ چرا که این مال پیش از مرگ شخص ملک خاص بوده و پس از انتقال به بیت‌المال جزء املاک عمومی شده است. پیروان شافعی در این باره که آیا عین این گونه اموالی که به بیت‌المال در می‌آید به صرف این انتقال وقف بر بیت‌المال می‌شود یا نه، اختلاف ورزیده و دو دیدگاه اختیار کرده‌اند:

یکی آن که این اموال به واسطهٔ عموم مصرف خود و عدم اختصاص به جهت یا موضوعی خاص، وقف عامه مردم می‌شوند و بنابر این نه فروش آن‌ها درست است و نه اقطاع و واگذاری آن‌ها؛ دیگری آن که این اموال به خودی خود وقف نمی‌شوند، تا زمانی که امام آن‌ها را وقف کند. بنابر این، چنانچه امام فروش این اموال را بیشتر به سود بیت‌المال بداند این کار جایز خواهد بود و بهای حاصل از این عمل نیز در منافع مسلمانان و در برابر آوردن نیاز نیازمندان اعم از خمس بگیران و زکات بگیران هزینه خواهد شد.

اما در باره اقطاع این گونه اراضی، برخی به جواز آن‌ها نظر داده‌اند، بدان استناد که وقتی فروش این اراضی و صرف بهای حاصل از آن‌ها در برآوردن نیاز نیازمندان و تأمین منافع مسلمانان بر حسب تشخیص امام جایز باشد اقطاع و واگذاری آن‌ها نیز برای امام جایز خواهد بود. اما برخی دیگر گفته‌اند: هر چند فروش این اراضی جایز باشد لیکن اقطاع آن‌ها صحیح نیست؛ چه، بیع قرارداد معاوضه است، در حالی که اقطاع نوعی صله است و از دیگر سوی، هنگامی که بهای چیزی به عنوان معاوضه به تصرف آید حکمی خواهد داشت مخالف با حکمی که در مبانی ثابت شرع برای عطایا هست. از همین روی، این دو عمل [یعنی فروش و اقطاع] با همدیگر تفاوت دارند، هر چند تفاوت آن‌ها اندک باشد.

آنچه گذشت دربارهٔ احکام اقطاع تملیک بود. [اکنون به نوع دیگر اقطاع می‌نگریم:]

فصل: [اقطاع بهره‌برداری]

اقطاع استغلال یا بهره‌برداری از منافع خود بر دو گونه است: عشر و خراج.

[عشر]

اقطاع یا واگذاری عشر به دیگران جایز نیست؛ زیرا عشر نوعی زکات است برای گروه‌هایی چند که لزوماً می‌بایست در هنگام پرداخت به آن‌ها از وصف یا عنوانی که در متون شرعی برایشان در نظر گرفته شده است برخوردار باشند. از این روی ممکن است کسانی که عشر به آنان اقطاع می‌شود در هنگام این اقطاع، مستحق زکات و دارای اهلیت دریافت آن نباشند؛ چه، پرداخت زکات به هر یک از اصناف مستحقان، مشروط به شروطی است که گاهی محقق نمی‌شود و در نتیجه وجوب نیز تحقق نمی‌یابد. بنابر این، اگر در شرایطی زکات واجب باشد و کسی که عشر به او اقطاع می‌شود در همان هنگام سپردن عشر به وی مستحق زکات به شمار آید، این اقطاع نوعی حواله از رهگذر عشر خواهد بود که بر پرداخت کننده واجب شده است آن را به کسی که مستحق آن است پرداخت کند. از این روی، این اقطاع درست و پرداخت عشر اقطاعی به شخص نیز جایز خواهد بود. البته، مبلغ عشری که اقطاع می‌شود تنها هنگامی عنوان طلبکاری ثابت برای گیرندهٔ آن خواهد یافت که وی آن را قبض کند؛ چرا که زکات تنها به قبض تملک می‌شود. هم از این روی، چنانچه این عشر قبل از قبض از شخص دریغ داشته شود وی حق مطالبه آن را [از کسانی که عشر بر آن‌ها واجب شده است] نخواهد داشت و کارگزار عشر، خود، سزاوارترین کس برای چنین مطالبه‌ای [از بدهکاران زکات]

خواهد بود.

فصل [: خراج]

حکم اقطاع خراج بسته به تفاوت وضعیت کسی که به او اقطاع می‌شود تفاوت می‌یابد و او خود ممکن است یکی از سه حالت زیر را دارا باشد:

حالت نخست آن که از مستحقان صدقه و زکات باشد. در چنین صورتی، اقطاع مال خراج به وی جایز نیست؛ زیر خراج از مصادیق «فیء» است که مستحقان زکات استحقاق آن را ندارند، آن گونه که بر عکس، سزامندان «فیء» مستحق زکات نیستند. البته، ابوحنیفه این امر را جایز دانسته است؛ زیرا وی اصولاً مصرف «فیء» را در مستحقان زکات و صدقه جایز می‌داند.

حالت دوم آن که از مستحقان منافع عمومی و از کسانی باشد که رزق مشخص برایشان وجود ندارد. اقطاع خراج به چنین کسی مطلقاً درست نیست، هر چند اعطای چیزی از مال خراج به وی صحیح باشد؛ زیرا چنین کسی به استحباب از «فیء» برخوردار می‌شود نه به وجوب و فرض. آن چیزی هم که به چنین کسی عطا می‌شود از عایدات منافع عمومی مسلمانان است. بنابر این، اگر برای چنین کسی چیزی از مال خراج قرار داده شود، این کار نه حکم اقطاع، بلکه حکم حواله و تسبب را خواهد داشت و از همین روی جواز آن مشروط به دو شرط است:

یکی آن که این دهش به مالی مشخص و معین باشد که سبب مباح بودن آن بر وی حاصل است؛

دیگری آن که مال خراج فعلیت و استحقاق قطعی یافته باشد تا در نتیجه توسل به سبب برای استیفای آن و حواله به آن صحیح باشد.

اما چنین دهشی با حصول این دو شرط از حکم اقطاع بیرون خواهد بود.

حالت سوم آن که شخص از ارتزاق کنندگان و در شمار مستحقان «فیء» و وجوب بگیران دیوان باشد. این عنوان سپاهیان را در بر می‌گیرد و این گروه سزاوارترین مردم به جواز دریافت اقطاع هستند؛ زیرا از ارزاقی معین برخوردارند که به عنوان استحقاق به ایشان داده می‌شود؛ چه، این ارزاق جبران خسارتی است در برابر این که خود را یکسره به خدمت پاسداری از قلمرو و دفاع از حریم اسلام در آورده‌اند.

اینک که درست است یادشدگان از کسانی باشند که به آنان اقطاع می‌شود [در استمرار این اقطاع] باید در وضعیت اموال خراجی نگریست. این خود ممکن است یکی از دو صورت زیر

را دارا باشد: أ ـ صورتی که در آن اموال خراجی عنوان جزیه دارد؛ ب ـ صورتی که این اموال در آن عنوان اجرت دارد.

أ ـ اما آنچه عنوان جزیه داشته باشد استقرار و استمراری همیشگی ندارد؛ چه، جزیه در فرض بقای [پرداخت کنندگانش بر] کفر از آنان ستانده می‌شود و با رخ نمودن اسلام از میان می‌رود. از همین روی، اقطاع چنین مالی برای مدتی افزون بر یک سال درست نیست؛ چرا که برای افزون بر این مدت، اطمینانی به استحقاق آن وجود ندارد. بنابر این، اگر امام این مال را به مدت یک‌سال از تاریخ سر رسید و استحقاق آن اقطاع کند این کار درست خواهد بود. اما اگر آن را به مدت یک سال پیش از تاریخ استحقاق آن اقطاع کند در جواز این کار دو وجه است:

نخست آن که این کار جایز است، چنانچه گفته شود «سال» در جزیه مهلتی مقرر داشته شده برای پرداخت است؛

دوم آن که این کار جایز نیست، چنانچه گفته شود «سال» در جزیه مدتی برای وجوب پرداخت و لزوم و استقرار آن بر اهل ذمه است.

ب ـ آنچه از اموال خراج عنوان اجرت داشته باشد از وجوبی مستقر و استمراری ابدی برخوردار است و به همین دلیل اقطاع آن به مدت دو سال نیز صحیح است و بر خلاف جزیه که استقرار و استمرار ندارد، بسنده داشتن به حداکثر زمان یک سال در این اقطاع لازم نیست.

اگر مال‌خراج چنین وضعیتی داشته‌باشد اقطاع‌آن از یکی‌از این سه گونه بیرون نخواهد بود:

گونهٔ نخست آن که سال‌هایی مشخص برای آن قرار داده شود، همانند آن که برای نمونه به مدت ده سال اقطاع شود. این گونه اقطاع در صورتی صحیح است که دو شرط در آن رعایت گردد:

شرط نخست آن که‌اندازهٔ رزق یامقرری شخصی که‌به او اقطاع شده‌است نزد کسی که خراج اقطاع شده را می‌پردازد معلوم باشد؛ چرا که اگر او این مقدار را نداند، اقطاع صحیح نیست.

شرط دوم آن که اندازهٔ خراج هم نزد کسی که به او اقطاع شده و هم نزد کسی که باید این اقطاع را بپردازد معلوم باشد؛ چه، اگر این مقدار نزد هر دوی آن‌ها یا یکی از آن‌ها مجهول باشد اقطاع صحیح نیست.

در فرض حصول این شروط، خراج اقطاع شده از یکی از این دو وضعیت، بیرون نخواهد بود: أ ـ یا به مقاسمه ستانده می‌شود؛ ب ـ یا به نسبت مساحت ستانده می‌شود.

أ ـ اگر نحوهٔ اخذ خراج به مقاسمه باشد، کسانی از فقیهان که وضع خراج بر طبق مقاسمه را

جایز دانسته‌اند این نوع خراج را مصداقی از «امر معلومی» شمرده‌اند که اقطاع آن جایز است و کسانی که وضع خراج بر مقاسمه را درست ندانسته‌اند، این نوع را مصداقی از «امر مجهولی» شمرده‌اند که اقطاع آن جایز نیست. اما اگر نحوهٔ اخذ خراج به نسبت مساحت باشد باز خود از یکی از این دو حال بیرون نیست:

یکی آن که مقدار این خراج بسته به نوع کاشت تفاوت نمی‌کند. در این صورت خراج مقداری معلوم و اقطاع آن نیز صحیح است.

دیگری آن که مقدار خراج بسته به نوع کاشت تفاوت می‌یابد. در این صورت باید دید ارزاق یا مقرری کسی که بناست خراج به او اقطاع شود چقدر است؛ اگر حداکثر خراجی که ممکن است به دست آید مبنای معاوضهٔ مقرری او قرار گرفته باشد این اقطاع صحیح است؛ زیرا شخص بدین رضایت داده است که اگر مقدار خراج حاصل آمده کمتر هم باشد زیان را بپذیرد. اما اگر حداقل خراجی که ممکن است به دست آید مبنای معاوضه مقرری او قرار گرفته باشد اقطاع صحیح نیست؛ زیرا ممکن است بدین ترتیب مقداری افزون از حق شخص یعنی همان مقرری وی به او برسد، در حالی که او هیچ استحقاق این مبلغِ فزونی را ندارد.

پس از فرض صحت اقطاع در این نوع، باید نسبت به استمرار اقطاع در طول مدت آن، وضع کسی را که به او اقطاع شده است نگریست. وضع این کس از سه حال بیرون نیست:

حالت نخست آن است که وی تا پایان مدت سالم می‌ماند. در چنین فرضی، وی تا پایان مدت مقرر، همچنان نسبت به اقطاعی که به او شده است استحقاق دارد.

حالت دوم آن است که وی پیش از سر آمدن مدت بمیرد. در چنین حالتی پس از مرگ شخص، اقطاع نسبت به مدتِ باقیمانده باطل می‌شود و خراجی که اقطاع شده است به بیت‌المال بر می‌گردد. اگر هم شخص فرزندانی داشته باشد فرزندان او مستحق ارزاق سپاهیان نیستند و تنها از عطایای فرزندان و نوادگان برخوردار می‌شوند.

حالت سوم هم آن است که شخص زمین‌گیر شود و در باقیماندهٔ مدت اقطاع از سلامت برخوردار نباشد. در چنین حالتی نسبت به بقای اقطاع در مدت باقیمانده، دو دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه نخست آن که اقطاع تا پایان مدت مقرر از اعتبار برخوردار است، چنانچه گفته شود ارزاق یا مقرری شخص با زمین‌گیر شدن وی ساقط نمی‌شود.

[دیدگاه دوم آن است که اقطاع از او باز ستانده می‌شود، چنانچه گفته شود رزق یا مقرری

شخص به واسطهٔ زمین‌گیر شدن ساقط شده است][1].

آنچه گذشت احکام گونهٔ نخست از گونه‌های اقطاع خراج در مدتی معین بود.

اما گونهٔ دوم آن است که امام خراج را بدین ترتیب به شخص اقطاع کند که تا زنده است در اختیار خود او و پس از مرگش در اختیار فرزندانش و پس از آن‌ها هم در اختیار نوادگان وی و به همین ترتیب نسل‌های پسین باشد. این نوع از اقطاع باطل است؛ زیرا بدین سان خراج اقطاعی از دایرهٔ حقوق بیت‌المال خارج شده و به قلمرو املاک و دارایی‌های موروث درآمده است. هنگامی که چنین اقطاعی باطل باشد آنچه را شخص به موجب آن در اختیار گرفته مالی است که به موجب یک عقد فاسد در آن اجازه‌ای حاصل آمده و از همین روی، پرداخت کنندگان خراج با اقباض آن به فردی که خراج به او اقطاع شده است نسبت به تعهد خود تحصیل برائت می‌کنند و مالی هم که این شخص اخیر گرفته است از مقرری او حساب می‌شود؛ یعنی اگر آنچه را ستانده از مقرری او بیشتر باشد مقدار افزون‌تر را به بیت‌المال باز می‌گرداند و اگر کمتر باشد مقدار کاستی را [از امام] مطالبه می‌کند. در این فرض، همچنین، باید حکمرانی که اقطاع کرده، بطلان اقطاع را به کسی که به او اقطاع شده است اطلاع دهد تا او را از دریافت خراج و خراج دهندگان را نیز از پرداخت آن باز بدارند. از این پس اگر کسانی که موظف به پرداخت خراج هستند آن را به چنین کسی بپردازند نسبت به تعهد خود تحصیل برائت نمی‌کنند.

سرانجام، گونهٔ سوم [از گونه‌های اقطاع خراج برای مدتی معین] آن است که امام خراج را تنها در طول دورهٔ زندگی کسی به او اقطاع کند. در صحت چنین اقطاعی دو دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه نخست آن که چنین اقطاعی صحیح است، اگر گفته شود زمین‌گیر شدن شخص، ساقط شدن مقرری او را اقتضا نمی‌کند.

دیدگاه دوم آن که چنین اقطاعی باطل است، اگر گفته شود زمین‌گیر شدن شخص، موجب از میان رفتن مقرری اوست.

به هر روی، اگر اقطاعی صحیح صورت پذیرد، چنانچه حکمران بخواهد آن را از کسی که به او اقطاع شده است باز پس ستاند، این کار برای سال بعد صحیح است و پس از این بازستاندن، مقرری شخص به دیوان عطایا منتقل می‌گردد [و از آن جا پرداخت می‌شود]. اما در

---

۱. در نسخهٔ چاپی الاحکام السلطانیه این فرض اخیر نیامده، اما در الاحکام السلطانیه ابویعلی فراء این فرض به ترتیبی که ترجمه شد آمده و محقق چاپ دارالکتاب العربیِ اثر ماوردی این فرض را به نقل از کتاب ابویعلی در این جا گنجانیده است ـ م.

مورد سالی که شخص در آن به سر می‌برد باید شرایط را نگریست: اگر سررسید مقرری شخص در آن سال پیش، از سر رسید خراج همان سال باشد هیچ چیز از خراج آن سال از او بازپس گرفته نمی‌شود؛ زیرا شخص به عنوان مقرری خود در همان سال استحقاق خراج را یافته است. اما اگر سر رسید خراج آن سال پیش از سررسید مقرری شخص در همان سال باشد بازپس گرفتن خراج از وی جایز است؛ چرا که استیفای خراج از سوی وی در چنین وضعیتی پیش انداختن یک حق مؤجل یا مدت‌دار است. البته، وقتی این کار جایز باشد انجامش لازم نیست.

[آنچه گذشت، همه فروع بحث دربارهٔ مقرری سربازان بود.] اما دربارهٔ مقرری غیرسپاهیان، چنانچه بنا باشد این مقرری از رهگذر اقطاع مال خراج پرداخت شود باید گفت: این گونه کسان بر سه دسته‌اند:

دستهٔ نخست کسانی از قبیل عهده‌داران کارهای عمومی یا گردآورندگان زکات که در ازای کاری غیر دائم از بیت‌المال رزق یا مقرری می‌گیرند. اقطاع به این گونه کسان به عنوان رزق آنان صحیح نیست و آنچه از این رهگذر از مال خراج نزد آنان حاصل آید تسبب و حواله‌ای است که پس از استحقاق، رزق و سر رسید خراج از آنان خواهد بود.

دستهٔ دوم کسانی از قبیل مؤذنان و امامان جماعت، یعنی عهده‌داران کارهای نیکی که انجام داوطلبانهٔ آن‌ها از سوی اشخاص، در صورتی که به ازای آن‌ها رزق داده شوند، صحیح است. قرار دادن خراج برای این گونه اشخاص به عنوان پرداخت رزق آنان، نه یک اقطاع، بلکه نوعی حواله و تسبب است.

سرانجام دستهٔ سوم کسانی‌اند که در برابر کارهایی همیشگی رزق می‌گیرند و رزق یا مقرری آنان احکام اجرت را دارد. این دسته دربردارندهٔ کسانی چون قاضیان، داوران و کاتبان دیوان‌هاست که سرپرستی آن‌ها در کار تنها به استناد ولایت و سپردن به آنان از سوی امام صحیح است. در مورد چنین کسانی جایز است که تنها خراج یک سال به عنوان رزق یا مقرری به ایشان اقطاع شود. اما دربارهٔ اقطاع برای مدتی بیش از یک سال دو وجه وجود دارد: یکی آن که چنین کاری در مورد این کسان جایز است، همان گونه که در مورد ارتشیان؛ دیگری آن که چون گاه عزل یا جانشینی دامنگیر این گونه کسان می‌شود چنین اقطاعی به آنان جایز نیست.

فصل [: اقطاع معادن][1]

معادن، گزیده زمین‌هایی هستند که خداوند گوهرهای خاک را در آن‌ها به ودیعت نهاده است و خود بر دو گونه‌اند: پیدا و پنهان.

معادن پیدا عبارت است از آنچه گوهر نهاده شده در آن‌ها آشکار باشد، همانند معادن سنگ سرمه، نمک، قیر و نفت. این گونه معادن به لحاظ حکم فقهی همانند آب‌ها هستند و اقطاع آن‌ها صحیح نیست، مردم همه در بهره‌برداری از آن‌ها حقوقی برابر دارند و هر کس به سراغ آن‌ها رود می‌تواند از آن‌ها برداشت کند.

ثابت بن سعید، از پدر خویش، از جد خود نقل کرده که گفته است:

«ابیض بن حمال از پیامبر خدا ﷺ خواست نمک مأرب را به او واگذارد. پیامبر ﷺ هم آن را به او اقطاع کرد. اقرع بن حابس تمیمی گفت: ای پیامبر خدا، من در روزگار جاهلیت به سراغ آن [معدن] نمک رفته‌ام. آن در زمینی است که هیچ چیز جز همین نمک ندارد و هر کس بدان جا رود از آن بر می‌دارد. آن نمک آب جاری بر زمین را می‌ماند. پس پیامبر ﷺ از ابیض خواست این اقطاع نمک را نادیده انگارد و از آن درگذرد. ابیض هم گفت: برای تو از آن درگذشتم، بدین شرط که آن را از جانب من زکات بشمری. پیامبر ﷺ فرمود: این از جانب تو زکات است. آن آب جاری بر زمین را می‌ماند که هر کس به سراغش رود می‌تواند از آن بردارد»[2].

ابوعبید در ذیل حدیث گوید: «الماء العد» آبی است همانند آب چشمه و چاه که پیوسته می‌جوشد و جریان آن قطع نمی‌شود. اما دیگران گفته‌اند: مقصود از آن آبی است که در یک جا گردآورده و فراهم شده باشد.[3]

---

۱. مطابق دسته‌بندی نخستین مؤلف قاعدتاً می‌بایست این مبحث پیش از اقطاع استغلال قرار گیرد. دلیل این کار که مبحث حاضر پس از مباحث اقطاع استغلال آمده و میان آن با دو فرع دیگر از فروع اقطاع تملیک یعنی اقطاع اراضی بایر و دایر جدایی افتاده برای مترجم روشن نیست ـ م.

۲. متن خبر چنین است: «ان الابیض بن حمال استقطع رسول الله ملح مأرب فاقطعه. فقال الاقرع بن حابس التمیمی: یا رسول‌الله! انی وردت هذا الملح فی الجاهلیة وهو بارض لیس فیها غیره من ورده اخذه و هو مثل الماء العد بالارض فاستقال النبی الابیض فی قطیعه الملح فقال: قد اقلتك علی ان تجعله منی صدقة. فقال النبی: علیه الصلاة والسلام ـ هو منك صدقة و هو مثل الماء العد من ورده اخذه». این متن با تفاوت‌هایی اندک در متون حدیثی اهل‌سنت آمده است. از آن جمله بنگرید به: دارقطنی، سنن الدارقطنی، ج ۴، ص ۲۲۱، ش ۶۴ و ج ۳، ص ۷۶، ش ۲۸۷؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۸۲۷، ش ۲۴۷۵؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۱، ص ۲۷۸، ش ۸۰۸؛ ابن ابی عاصم، الآحاد والمثانی، ج ۴، ص ۴۱۹، ش ۲۴۷۰؛ حنبلی مقدسی، الاحادیث المختاره، ج ۴، ص ۵۶، ش ۱۲۸۲ ـ م.

۳. ابوعبید در غریب الحدیث (ج ۲، ص ۱۲۱)؛ زمخشری در الفائق (ج ۲، ص ۴۰۰) و ابن اثیر در النهایه (ج ۳، ص
←

به هر روی، اگر این نوع از معادن اقطاع شوند، اقطاع آن‌ها هیچ حکمی نخواهد داشت و کسی که به او اقطاع شده است در بهره‌برداری از این معدن با دیگران برابر خواهد بود و بنابر این، همه کسانی که بدان در می‌آیند با هم یکسان و دارای حقی مشترک خواهند بود. پس اگر کسی که به او اقطاع شده است دیگران را از دسترسی منع کند، در این منع حکم متجاوز خواهد داشت، هر چند در نسبت به آنچه از معدن برداشته مالک خواهد بود؛ چرا که تجاوز او تنها در بازداشتن دیگران است و نه در برداشتن از معدن. از این روی، چنین کسی هم از این که دیگران را منع کند بازداشته می‌شود و هم از ادامه دادن به کار منع می‌گردد، مباد که به صحه گذاشتن بر استمرار عمل وی آن معدن را اقطاع ثابت برای خویش بشمرد یا با آن رفتاری به‌سان رفتار با ملک مستقر خویش داشته باشد.

اما معادن پنهان عبارت است از آنچه گوهرش در درون زمین نهفته باشد و دسترسی به آن تنها با کار و کاوش امکانپذیر گردد، همانند معادن طلا، نقره، مس و آهن. این گونه معادن در شمار معادن پنهان هستند، خواه آنچه از آن‌ها استخراج می‌شود نیازمند فراوری و پالایش باشد و خواه نیازمند چنین عملیاتی نباشد.

در جواز اقطاع این گونه معادن دو دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه نخست آن که اقطاع این معادن همانند معادن پیدا جایز نیست و همهٔ مردم در آن‌ها حقوقی برابر دارند.

دیدگاه دوم آن که اقطاع این معادن جایز است، به استناد روایت کثیر بن عبدالله بن عمرو بن عوف مزنی، از پدرش، از جدش، که در آن آمده است:

> «پیامبر خدا ﷺ معادن قَبل، بالادست و پایین دست آن و هر آنچه را در تپهٔ قدس قابل کشت بود به بلال بن حارث اقطاع کرد و البته حق هیچ مسلمانی را به او اقطاع نفرمود».[1]

→ ۱۸۹) ضمن اشاره به حدیث بیشتر همان معنی نخست را ترجیح داده‌اند، اما ابن منظور از ابن مظفر نقل کرده که مقصود از «عد» جایی است که مردم آب را در آن گرد می‌آورند. او از اصمعی نیز معنی نخست از دو معنای پیشگفته را نقل کرده است. بنگرید به: ابن منظور، لسان العرب، ج ۳، ص ۲۸۵ ـ م.

۱ . متن چنین است: «ان رسول الله اقطع بلال بن حارث المعادن القبلية جلسيها و غوريها وحيث يصلح الزرع من قدس ولم يقطعه حق مسلم» روایت با تفاوت‌هایی اندک در برخی متون آمده است. از آن جمله بنگرید به: ابوداود، سنن ابن داوود، ج ۳، ص ۱۷۳ ش ۳۰۶۲؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۶، ص ۱۴۵، ش ۱۱۵۷۷ و ج ۶، ص ۱۵۱، ش ۱۱۶۲۲؛ محاملی، امالی المحاملی، ج ۱، ص ۳۲۲، ش ۳۴۴؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۳، ص ۲۳۷؛ عظیم‌آبادی، عون المعبود، ج ۸، ص ۲۱۷؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۳، ص ۲۳۷؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۶، ص ۵۴، و ۵۵؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۶، ←

دربارهٔ «جلسی» و «غوری» در این حدیث دو تفسیر آمده است:

نخست آن‌که به‌معنی مناطق بالا دست و پایین دست است. این سخن عبدالله بن وهب است.

دوم آن که مقصود از «جلسی» سرزمین نجد و مقصود از «غوری» سرزمین تهامه است. نظر ابوعبید همین است و از این معناست که در شعر شماخ آمده است:

آن دلبر بر چشمه عذیب گذشت، در حالی که چشمش دره‌ای در کوهستان را می‌مانست که به گودی نشسته بود[1].

به هر روی، بر این مبنا که اقطاع چنین معادنی جایز است، کسی که به او اقطاع شده است به بهره‌برداری از آن سزامندتر از هر کس دیگری است و حق دارد مردم را از آن باز بدارد. در ماهیت این اقطاع دو دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه نخست آن که این اقطاع اقطاع تملیک است و به سبب آن کسی که به او اقطاع شده، چه هنگامی که در آن کار می‌کند و چه هنگامی که کار در آن را واگذاشته، همان گونه که مالک سایر اموال خویش است مالک عین معدن می‌شود و در زمان حیات وی فروش آن برای وی جایز است و پس از مرگ او هم معدن به وارثانش منتقل می‌شود.

دیدگاه دوم آن که این اقطاع اقطاع ارفاق یا بهره‌برداری همگانی است و شخص به وسیلهٔ آن مالک عین معدن نمی‌شود و تنها مالک این حق می‌شود که تا هنگامی که این معدن را در تصرف دارد در آن کار کند و از آن سود ببرد و تا زمانی که وی مشغول به کار است هیچ کس دیگر هم نمی‌تواند با او به معارضه برخیزد. اما اگر شخص کار را واگذارد حکم اقطاع از این معدن زایل می‌شود و معدن به همان وضعیت اولیهٔ اباحه باز می‌گردد.

اگر کسی به واسطهٔ اقطاع یا بدون اقطاع، زمین بایری را احیا کند و سپس از رهگذر همین احیاء، در آن معدنی پیدا یا پنهان کشف شود، احیا کننده مالک ابدی آن خواهد بود، همان‌گونه که مالک چاه‌هایی می‌شود که حفر می‌کند یا چشمه‌هایی که بر می‌جوشاند.

→ ص ۸.

درباره واژه «قبل» یا «قبیل» که در حدیث آمده تفاسیری چند صورت پذیرفته و گاه آن را به ناحیه‌ای در سواحل دریا و در فاصله پنج روز راه تا مدینه، و گاه نیز به هر بلندی ای که پیش روی باشد تفسیر کرده‌اند. «قدس» را به معنای کوهی بزرگ در نجد و نیز هر جای بلندی که قابل کشت و زرع باشد دانسته‌اند. بنگرید به: شوکانی، نیل الاوطار، ج ۶، ص ۵۵ـم.

۱ . بیتی است از بحر طویل :

فمرت علی ماء العذیب وعینها ... کوقب الصفا جلسیها قد تغورا

بیت را بنگرید در: بکری، معجم ما استعجم، ج ۳، ص ۹۲۸؛ زمخشری، الفائق، ج ۱، ص ۲۲۴؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۶، ص ۴۲ ـ م.

باب هیجدهم

دیوان و احکام آن

دیوان نهادی است که به هدف حفظ حقوق حکومت، اعم از اعمال و اموال و نیز حقوق متولیان حکومت یعنی سپاهیان و کارگزاران بنیادگذارده شده است.

برای نامگذاری این نهاد به «دیوان» دو احتمال وجود دارد: نخست آن که روزی کسری کاتبان دیوان خویش را دیدن کرد و دید با خود به کار محاسبه مشغولند. گفت: دیوانه‌ها! از آن پس جایی را که این گروه در آن می‌نشستند به همین نام خواندند. بعدها به سبب کاربرد فراوان این واژه و به هدف ساده‌تر کردن نام، حرف هاء از آخر آن حذف شد و واژهٔ دیوان به کار رفت. دوم آن که واژهٔ دیوان در زبان فارسی به معنای شیطان‌هاست و کاتبان از آن روی که در کارها چیره‌دستی دارند و بر هر آشکار و پوشیده‌ای توانایند و آنچه را در این سوی و آن سوی پراکنده و جدا از هم افتاده است گرد می‌آورند بدین نام خوانده شده‌اند و بعدها نیزجایی که این گروه در آن می‌نشینند به نام آنان خوانده شد و آن را دیوان نامیدند.

عمر بن خطاب رضی الله عنه نخستین کسی است که در اسلام نهادی به نام دیوان بنیاد کرد. در این باره که او چرا به چنین کاری دست زد اختلاف شده است:

برخی گفته‌اند: علت آن بود که یک بار ابوهریره از بحرین مالی نزد عمر آورد. عمر از او پرسید: چه آورده‌ای؟ گفت: پانصد هزار درهم. عمر این مبلغ را بسیار دید و گفت: آیا می‌دانی چه می‌گویی؟ گفت: آری، یعنی پنج تا صد هزار. عمر پرسید: آیا این‌ها همه حلال است؟ گفت: نمی‌دانم. پس عمر بر منبر رفت و خدای تعالی را سپاس و ستایش کرد وسپس گفت: ای مردم،

مالی بسیار برایمان آمده است. اگر خواسته باشید آن را برایتان به پیمانه اندازه می‌کنیم و اگر هم خواسته باشید آن را برایتان می‌شماریم. در این میان، مردی برخاست و گفت: ای امیرمؤمنان، من ایرانیان را دیده‌ام که برای خود دیوانی تدوین می‌کنند؛ تو نیز برای ما دیوانی فراهم نه[1].

اما برخی دیگر گفته‌اند: علت آن بود که عمرؓ گروهی را روانهٔ مأموریتی کرد. در این هنگام هرمزان که نزد عمر بود به او گفت: این گروهی است که افرادش را مال‌هایی دادی. اکنون اگر یکی از آنان از بقیه جدا شود و جمع را همراهی نکند و در جای خویش بماند این گماشتهٔ تو از کجا به همراه نیامدن او پی می‌برد؟ برایشان دیوانی ثبت کن. پس عمر دربارهٔ دیوان از هرمزان پرسید و وی نیز دیوان را برای او شرح کرد.

عابد بن یحیی از حارث بن نفیل روایت کرده است که عمرؓ دربارهٔ تدوین دیوان با مسلمانان رایزنی کرد. علی بن ابی‌طالب علیه السلام فرمود: خوب است هر سال همهٔ اموالی را که نزد تو گرد آمده است قسمت کنی و هیچ چیز از آن باقی نگذاری. عثمان بن عفانؓ گفت: می‌بینم مال فراوانی پی در پی به این مردم می‌رسد. از این روی، اگر شمارش نشود و آن‌ها که سهم خود ستانده‌اند از آن‌ها که سهمی نستانده‌اند باز شناخته نشوند، از این بیم دارم که اوضاع درهم ریزد. خالد بن ولید گفت: من در شام بودم و آن جا دیدم که شاهانش دیوانی فراهم نهاده و سربازانی را سازمان داده بودند. تو نیز دیوانی فراهم نه و سربازانی سازمان ده. عمر پیشنهاد خالد را پذیرفت و عقیل بن ابی‌طالب، مخرمة بن نوفل و جبیر بن مطعم را که از جوانان قریش بودند فراخواند و به آنان گفت: مردم را در مراتبی که دارند بنویسید. آن‌ها از بنی‌هاشم آغاز کردند و نام ایشان را نوشتند. سپس ابوبکر و خاندان وی را در پی آن‌ها آوردند، آن‌گاه عمر و خاندان او را و به همین ترتیب قبایل را نوشتند و این نام‌ها را بر مرتبت‌های پی درپی سامان دادند و سپس آن را به عمر عرضه داشتند. عمر چون در آن نگریست گفت: نه، دوست نداشتم چنین باشد. با نزدیکان پیامبر خدا صلی الله علیه و آله آغاز کنید و سپس آن را که نزدیک‌تر است و باز آن را که نزدیک‌تر است بنویسید تا عمر را در همان رتبه که خدایش در آن نهاده است قرار دهید. پس عباسؓ عمرؓ را بر این کار سپاس گزارد و گفت: رشتهٔ پیوند خانوادگی‌ات برقرار باد![2]

زید بن اسلم از پدرش روایت کرده است که بنی عدی نزد عمر آمدند و به او گفتند: تو

---

۱. این روایت را بنگرید در: ابن ابی شیبه، مصنف ابن ابی شیبه، ج ۶، ص ۴۲۵، ش ۳۲۸۶۴؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۶، ص ۳۴۹، ش ۱۲۲۷۵ ـ م.

۲. این روایت را با اندکی تفاوت بنگرید در: طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۲، ص ۵۷۰ ـ م.

جانشین پیامبر خداﷺ و جانشین ابوبکری و ابوبکر هم جانشین پیامبر خداﷺ است. چه خوب بود خویش را در آن مرتبه می‌گذاردی که خدایت در آن گذارده است و آن کسان که نوشتند تو را در آن قرار دادند. عمر گفت: آفرین بر شما ای بنی عدی! می‌خواهید به مسئولیت من، خود بیشتر بخورید، و من حسنات خود را برای شما نثار کنم؟ نه، چنین نخواهم کرد، بلکه شما باید درنگ کنید تا فراخوانی به شما برسد و نوبت دفتر به شما رسد؛ یعنی هر چند در آخرین مرتبت از مردم نوشته شده باشید. مرا دو یار پیشین بود که راهی در پیش گرفتند و اکنون اگر با آن مخالفت ورزم دیگرانی هم به بهانهٔ من مخالفت جویند. اما به خداوند سوگند، ما نه برتری این جهان را می‌یابیم و نه نزد خداوند تعالی به پاداشی بر عمل خویش امید داریم، مگر به محمدﷺ که خود شرافت ماست و خاندان او برترین عربند و، در مرتبت پسین، آن‌ها که به او نزدیک‌ترند و باز هم آن‌ها که نزدیک‌ترند. به خداوند سوگند، اگر غیر عرب‌ها کاری انجام دهند و ما کاری جز آن انجام دهیم، این در روز قیامت کاری سزامندتر نزد محمدﷺ است و ما را به او نزدیک‌تر سازد؛ چه، هر کس کارش او را به مرتبتی نرساند تبارش نیز وی را پیش نیندازد[۱].

عامر روایت کرده است که عمرﷺ هنگامی که قصد داشت دیوان را بنیاد نهد پرسید: از که آغاز کنم؟ عبدالرحمن بن عوف به او گفت: از خود آغاز کن. اما عمر گفت: به یاد دارم که در محضر پیامبر خداﷺ بودم و او از بنی هاشم و بنی عبدالمطلب آغاز می‌کرد. عمر از این روی، با این طایفه آغاز کرد و دیگر طوایف قریش را تیره به تیره به ترتیب نزدیکی به این خاندان آورد تا همهٔ طوایف قریش را به پایان برد وسپس به انصار رسید. پس عمر گفت: با طایفهٔ سعد بن معاذ ـ از اوس ـ آغاز کنید و سپس با هر طایفه که به سعد نزدیک‌تر است ادامه دهید.

زهری از سعید بن مسیب روایت کرده است که این کار در محرم سال بیست هجرت روی داد.

چون ترتیب مردم در دیوان‌ها به نسبت نزدیکی خونی به پیامبر خداﷺ سامان یافت، در میان مردم نوعی تفاوت براساس میزان پیشینهٔ مسلمانی و نزدیکی با پیامبر خداﷺ شکل گرفت. اما ابوبکرﷺ به تفاوت براساس پیشینهٔ مسلمانی عقیده نداشت و به تساوی مردم در برخورداری از عطایا معتقد بود. علیﷺ هم در خلافت خود چنین نظری داشت. شافعی و مالک هم این نظر را پذیرفته‌اند. عمرﷺ به تفاوت نهادن میان مردم براساس پیشینهٔ مسلمانی

---

۱. طبری این روایت را با اندک تفاوتی آورده است. بنگرید به: طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۲، ص ۵۷۰ ـ م.

عقیده داشت و عثمانؓ، نیز پس از وی بر همین رأی بود. ابوحنیفه و فقیهان عراق هم این رأی را پذیرفته‌اند[۱].

هنگامی که ابوبکرؓ مردم را برابر قرار داد، عمر با او به مناظره برخاست و گفت: آیا آن را که دوبار هجرت کرد، و به دو قبله نماز گزارده، با آن که در سال فتح [مکه] از بیم شمشیر اسلام آورده است برابر می‌داری؟ ابوبکرؓ به او گفت: آنان همه برای خدا کار کرده‌اند و پاداش آن‌ها هم بر خداوند است و این سرای تنها سرای رساندن رهگذر است. اما عمرؓ گفت: من کسی را که با پیامبر خداﷺ جنگیده با کسی که در کنار او پیکار کرده است همانند نمی‌دارم.

از همین روی، عمر چون دیوان را بنیاد کرد میان مردم بر پایهٔ پیشینه‌شان تفاوت نهاد: او برای آن دسته از مهاجرن نخستین که در بدر حضور یافته بودند پنج هزار درهم در هر سال قرار داد. علی بن ابی‌طالبؑ، عثمان بن عفان، طلحة بن عبیدالله، زبیر بن عوام و عبدالرحمن بن عوفؓ از این جمله بودند. او در همین ردیف، برای خود نیز پنج هزار درهم قرارداد و عباس بن عبدالمطلب، حسن و حسینؑ را به واسطهٔ جایگاهی که نزد پیامبر خداﷺ داشتند به همین گروه ملحق ساخت. برخی هم گفته‌اند: او حتی عباس را بر همه برتری داد و برای وی هفت هزار درهم مقرر کرد. او همچنین، برای کسانی از انصار که در نبرد بدر حضور یافته بودند چهار هزار درهم قرار داد. وی، هیچ کس را بر بدریان برتری نداد، مگر همسران پیامبر خداﷺ، که برای هر کدام ده هزار درهم مقرر کرد و البته از این میان تنها برای عایشه دوازده هزار درهم تعیین نمود. وی، جویریه دختر حارث و صفیه دختر حیی را هم به این گروه ملحق ساخت. گفته‌اند: عمر برای هر یک از زنان پیامبرﷺ شش هزار درهم مقرر کرد. او، همچنین، برای هر یک از کسانی که پیش از فتح مکه هجرت کرده بودند سه هزار درهم و برای هر یک از کسانی که پس از فتح اسلام آورده بودند دو هزار درهم مقرر کرد. او برای پسران نوجوان مهاجران و انصار هم مقرری‌ای به اندازهٔ مقرری مسلمانان پس از فتح تعیین کرد. برای عمر بن ابی سلمه مخزومی نیز چهار هزار درهم مقرر داشت؛ چرا که مادرش ام سلمه همسر پیامبرﷺ بود. پس محمد بن عبدالله بن جحش [به خلیفه] گفت: چرا در حالی که پدران ما هجرت کرده و در بدر حضور یافته بودند، عمر [بن ابی سلمه] را بر ما برتری می‌دهی؟ عمر گفت: او را به واسطه نسبتی که با پیامبرﷺ دارد برتری می‌دهم؛ آن که عتاب

---

۱. چنان که ابویعلی (ص ۲۳۸) آورده است امام احمد نیز همین عقیده را داشت ـ م.

می‌جوید مادری به‌سان ام سلمه بیاورد تا من نیز او را [عمر بن ابی سلمه را] عتاب کنم. عمرﷺ، همچنین، برای اسامة بن زید چهار هزار درهم مقرر داشت. پس عبدالله بن عمر به او گفت: در حالی که من در رخدادهایی حضور داشته‌ام که اسامه حضور نداشته است برای من سه هزار درهم، اما برای اسامه چهار هزار تعیین کرده‌ای، عمر در پاسخ گفت: از آن روی برای وی افزوده‌ام که هم خود نزد پیامبر خداﷺ از تو محبوب‌تر بود و هم پدرش نزد پیامبر خداﷺ از پدر تو. عمر، در مراتب بعد، برای دیگر طوایف مردم بر حسب مرتبتی که داشتند، مقدار توانایی‌ای که در خواندن قرآن بروز می‌دادند و نیز مقدار جهادی که کرده بودند عطایایی مقرر کرد. او برای هر یک از مردان یمن و نیز برای هر یک از مردان قیس در شام و عراق از هزار تا پانصد و تا سیصد درهم تعیین کرد و برای هیچ کس از این کمتر مقرر نداشت و گفت: اگر مال از این افزون شود برای هر مردی چهار هزار درهم مقرر خواهم کرد: هزارتا برای اسبش، هزارتا برای سلاحش، هزارتا برای سفرش و هزارتا برای آن که [به گاه جهاد رفتن] در خانه بر جای گذارد. عمر برای هر یک از اطفال صد درهم مقرر کرد و چون طفل به نوباوگی می‌رسید این مقرری را به دویست درهم می‌رساند و به هنگام بلوغ وی نیز بر این مقرری می‌افزود. او برای نوزادان تا هنگامی که شیرخوارگی را پشت سر نهند هیچ عطایی مقرر نمی‌داشت، تا آن که یک شب صدای زنی را شنید که به زور کودک خود را از شیر می‌گرفت، در حالی که آن کودک می‌گریست. عمر از زن در این باره پرسید. او هم در پاسخ گفت: عمر برای نوزاد مقرری تعیین نمی‌کند مگر هنگامی که وی شیرخوارگی را وانهد. اینک من این کودک را به زور از شیر باز می‌دارم تا برای او مقرری تعیین کنند. پس عمر با خود گفت: وای بر عمر، چه بار مسئولیت‌ها که بر دوش می‌کشد و خود نمی‌داند! سپس به منادی خود فرمود تا چنین بانگ زد: هلا، در بازداشتن کودکان خود از شیر شتاب مورزید؛ که ما برای هر کس که بر مسلمانی زاده شود مقرری تعیین می‌کنیم. عمر سپس برای اهل عوالی که به ایشان مستمری می‌داد نوشت و فرمود یک جریب[۱] گندم را آرد کردند، از آن نان ساختند و این نان را ترید کردند. سپس سی تن از آنان را طلبید. آنان از این ترید ناهار خود را خوردند و آن‌ها را سیر روانه ساخت. در شامگاهان نیز چنین کرد و سپس گفت: در هر ماه هر مرد را دو

---

۱ . جریب واحد وزن، اندازه و مساحت بوده و در اندازه‌گیری وزن در سده هفتم میلادی یعنی به روزگار فرمانروایی عمر، در مدینه با هفت قفیز برابری می‌کرده است. از دیدگاه والتر هینس «در قرون نخستین اسلامی جریب واحد حجم معادل ۲۹/۵ لیتر و یا ۲۲/۷۱۵ کیلوگرم گندم ارزش داشته است». بنگرید به: هینس، اوزان و مقیاسها در اسلام، ص ۶۱ و ۶۲ ـ م.

جریب بسنده می‌کند. عمر به هر زن و مرد و برده در هر ماه دو جریب ارزاق می‌داد و چون کسی می‌خواست کسی دیگر را نفرین کند به وی می‌گفت: خداوند جریب تو را قطع کند.

دیوان بر پایهٔ عادت عرب در ترتیب مردم در این باره و بر اساس تبار و نسب افراد استوار بود و تفاوت افراد در مقدار عطاء به پیشینهٔ مسلمانی و تلاش بایسته در دین سنجیده می‌شد و پس از انقراض آنان که پیشینه‌ای در اسلام داشتند، در برتری کسان بر یکدیگر، دلیری و پایداری در جهاد ملاک عمل قرار گرفت.

این که تاکنون گذشت، احکام دیوان ارتشیان از آغاز بنیاد نهاده شدنش بر پایهٔ مرتبهٔ گرویدن به دعوت اسلام و بر پایهٔ ترتیب شرعی بود.

[فصل: دیوان دریافت وگردآوری اموال]

اما دربارهٔ دیوان دریافت و گردآوری اموال، پس از چیرگی اسلام در شام و عراق، همان سامانه‌ای استمرار یافت که پیش از آن وجود داشت. دیوان شام به زبان رومی بود؛ چرا که شام از سرزمین‌های رومیان شمرده می‌شد. دیوان عراق نیز به زبان فارسی بود؛ چرا که عراق از سرزمین‌های ایرانیان بود. بدین سان وضع دیوان در این سرزمین‌ها بر همان زبان و سامانه‌ای که از پیش داشت استمرار یافت تا آن که در دوران عبدالملک بن مروان و به سال هشتاد و یک هجری دیوان شام به عربی ترجمه شد. علت این ترجمه نیز، چنان که مدائنی نقل کرده، این بود که یکی از کاتبان روم در دیوان آن جا برای دوات خود به آب نیاز پیدا کرد و به جای آب در آن پیشاب ریخت. [عبدالملک] او را ادب کرد و به سلیمان بن سعد فرمود دیوان را به عربی برگرداند. او هم از عبدالملک خواست با واگذاری یک سالهٔ خراج اردن به وی او را در این کار یاری رساند. وی این کار را انجام داد و او را بر اردن گمارد. در آن روزگار خراج اردن صد و هشتاد هزار دینار بود. بدین‌سان هنوز سال پایان نیافت که وی کار دیوان را به پایان رساند و آن را به عربی برگرداند و نزد عبدالملک بن مروان آورد. او کاتب خود سرجون را خواست و دیوان را بر او عرضه داشت. دیدن دیوان او را اندوهگین ساخت و دل آزرده بیرون رفت. در راه کسانی از کاتبان روم با او برخورد کردند. به آنان گفت: روزی خود را در صناعتی جز این بجویید که خداوند آن را از شما قطع کرد.

دیوان فارسی هم در عراق نگهداری می‌شد و علت برگرداندن آن به زبان عربی از این قرار است: کاتب حجاج، زادان فروخ نام داشت. صالح بن عبدالرحمن در کنار او کار می‌کرد و در

حضور وی به عربی و فارسی می‌نوشت. زادان او را با حجاج پیوند داد و او نیز در دل حجاج سبک آمد. پس صالح به زادان فروخ گفت: حجاج مرا به خود نزدیک ساخته است و بر تو از این ایمن نیستم که او مرا بر تو پیش بدارد. زادان گفت: چنین گمان مبر؛ چرا که او به من نیازمندتر است تا به تو؛ زیرا کسی جز من نمی‌یابد که حسابداری او را بسنده کند. صالح گفت: به خداوند سوگند، اگر بخواهم حساب را به عربی برگردانم این کار را انجام می‌دهم. زادان گفت: یک ورقه یا یک سطر از آن را برگردان تا من ببینم. او نیز این کار را انجام داد. زادان بعدها در روزگار فتنهٔ عبدالرحمن بن اشعث، کشته شد و حجاج صالح را به جانشینی او گمارد. صالح آنچه را میان او و زادان فروخ گذشته بود با حجاج در میان نهاد و حجاج هم به او فرمان داد دیوان را به عربی برگرداند. صالح پذیرفت و برای این کار مهلتی نهاد، تا آن که سرانجام آن را به عربی برگرداند. هنگامی که مردانشاه پسر زادان فروخ از این امر آگاهی یافت به صالح صد هزار درهم پیشنهاد کرد تا نزد حجاج وانمود کند که از این کار ناتوان است. اما او این کار را نکرد. مردانشاه هم به او گفت: خداوند ریشه‌ات را در این دنیا برکند، چنان که فارسی را از بن کندی. عبدالحمید بن یحیی، کاتب مروان، بعدها می‌گفت: خدای صالح را نیکی دهاد! او را بر کاتبان چه منتی سنگین است!

فصل [: دیوان حکمرانی]

دیوان حکمرانی چهار بخش را در خود جای می‌دهد:

بخش یکم: امور مربوط به لشکریان اعم از ثبت نام و مقرری

بخش دوم: امور مربوط به قلمروها اعم از مقرری‌ها و حقوق وضع شده بر هر قلمرو

بخش سوم: امور مربوط به کارگزاران اعم از نصب وعزل

بخش چهارم: امور مربوط به بیت المال اعم از دخل و خرج.

این‌ها بخش‌های چهارگانهٔ دیوان حکمرانی است که احکام شرع اقتضا می‌کند و بیان جزئیات آن‌ها دربردارندهٔ این نیز هست که شاید کاتبان دیوان‌ها در قراردادن آن‌ها در این چهار دسته شیوه‌ای و نکته‌ای در نظر داشته‌اند که خود بیشتر بدان آگاهند.

فصل [: بخش نخست: امور مربوط به لشکریان شامل ثبت نام و مقرری]

اما ثبت‌نام لشکریان در دیوان، مشروط به سه شرط است:

نخست: ویژگی‌هایی که با وجود آن‌ها ثبت‌نام آنان جایز است؛

دوم: سببی که ترتیب ویژهٔ هر کدام را اقتضا می‌کند؛
سوم: وضعیتی که به موجب آن مقرری آن‌ها تعیین می‌شود.

[شروط ثبت در دیوان لشکریان]

اما شرط جواز ثبت نام کسان در دیوان لشکریان، خود منوط به حصول پنج ویژگی است:

ویژگی نخست بلوغ است؛ چه، خردسالان در شمار فرزندان و وابستگان هستند و از این روی ثبت‌نام آنان در دیوان لشکریان جایز نیست و عطاء یا مقرری ویژهٔ فرزندان و وابستگان به آنان می‌رسد.

ویژگی دوم آزاد بودن است؛ چه، بردگان در شمار توابع مالکان خویش هستند و از عطایی که به مالکان می‌رسد برخوردار می‌شوند. ابوحنیفه شرط آزاد بودن را لازم ندانسته و این را جایز شمرده است که برده به تنهایی در دیوان جنگاوران مقرری یا عطای ویژهٔ خویش داشته باشد. ابوبکرﷺ نیز همین رأی داشت، اما عمرﷺ در این باره با او مخالفت ورزید و آزاد بودن را شرط برخورداری از مقرری دانست. شافعی نیز همین نظر را اختیار کرده است[1].

ویژگی سوم مسلمان بودن است تا بتواند با عقیده‌ای که دارد از دین خود دفاع کند و همچنین بتوان به خیرخواهی او و به تلاش وی اطمینان حاصل کرد. بنابر این، اگر حکمران نام کافری ذمی را در دیوان لشکریان بنویسد این کار جایز نیست، چنانچه اگر مسلمانی هم مرتد شود نام او از دیوان ساقط گردد[2].

ویژگی چهارم سالم بودن از عیب‌هایی است که شخص را از پیکار باز می‌دارد. بنابر این، جایز نیست کسی که نامش در دیوان لشکریان نوشته می‌شود زمین‌گیر، کور و بریده دست باشد، هر چند جایز است لال یا کر باشد. اما لنگ، اگر سوار باشد نام او نوشته شود، ولی چنانچه پیاده باشد نام او را ننویسند.

ویژگی پنجم آن است که از جرأت جنگیدن و آگاهی به پیکار برخوردار باشد. اما اگر دل درآمدن به پیکار را ندانسته یا از آگاهی اندکی به جنگیدن برخوردار باشد ثبت‌نام وی جایز نیست؛ چرا که او خود در آنچه ضعف و سستی دارد نقطه هجوم دشمن خواهد بود.

چنانچه این ویژگی‌های پنجگانه در کسی فراهم باشد ثبت نام او در دیوان لشکریان متوقف

---

۱. چنان که ابویعلی (ص ۲۴۱) آورده این فتوای احمد نیز هست ـ م.
۲. چنان که ابویعلی (ص ۲۴۱) آورده «این مبنای نظریه احمد بن حنبل است؛ زیرا وی این را ممنوع دانسته که در جهاد از کافران یاری جسته شود» ـ م.

بر درخواست او و پذیرش این درخواست است. او، چنانچه دارای هیچ کار دیگری نباشد، درخواست می‌کند و کسی که عهده‌دار حکومت است می‌تواند در صورت نیاز به این شخص به ثبت نام او اقدام کند. در این وضعیت، اگر آن شخص دارای شهرت و نیز برخوردار از منزلتی بلند باشد درست نیست به هنگام ثبت‌نام او در دیوان برای او نشانه‌هایی جسمی بیاورند یا او را به اوصافی یاد کنند. اما اگر کسی گمنام باشد باید نشانه‌های جسمی و اوصافی برای وی ذکر کرد؛ یعنی باید سال ولادت، رنگ پوست، نشانهٔ چهره و دیگر اوصافی را که می‌توانند مایهٔ بازشناخته شدن او از دیگران شود یادآور شد، تا نام‌های همسان موجب خطا نگردد و در هنگام دادن مقرری دعوی‌های متعارض پیش نیاید. چنین کسی را باید به یک سر دسته یا فرمانده گروه ملحق ساخت تا خطاهایش از این رهگذر پیگیری شود.

فصل [: ترتیب لشکریان در دیوان]

پس از ثبت نام کسان در دیوان لشکریان، ترتیب آنان به دو لحاظ انجام می‌یابد: یکی عام و دیگری خاص.

لحاظ عام در ترتیب، همان ترتیب قبایل و ملیت‌هاست تا هر قبیله‌ای از دیگر قبیله‌ها و هر ملیتی از دیگر ملیت‌ها باز شناخته شود و نه آن‌ها که از این لحاظ با همدیگر تفاوت دارند در یک دسته قرار گیرند و نه آن‌ها که از این لحاظ همانند هستند از هم جدا داشته شوند. هدف از این ترتیب آن است که فراخوانیِ کسان در دیوان بر سامانی واحد که در آن هر کس به نسب خویش شناخته شده است صورت پذیرد و از این رهگذر زمینهٔ کشمکش و ستیز از میان برود.

سپاهیان بدین لحاظ از این دو حال بیرون نیستند که یا عرب هستند یا غیر عرب. اگر عرب باشند در سلسله نسب‌هایی به همدیگر پیوند می‌خورند و در شاخه‌هایی از یکدیگر جدا می‌شوند و قبایل آنان بر حسب مقدار نزدیکی خونی به پیامبر خدا ﷺ مرتب می‌شوند، آن‌سان که عمر رضی الله عنه به هنگام تدوین دیوان آنان را بر همین سامان ترتیب داد.

در این ترکیب از بن یک تبار آغاز می‌شود و سپس به شاخه‌های آن پرداخته می‌شود؛ عرب‌ها اصولاً از دو تیره عدنانی و قحطانی‌اند، و عرب عدنانی بر قحطانی مقدم داشته می‌شود؛ چرا که نبوت در همین تیره بوده است. عدنان خود دو شاخهٔ ربیعه و مضر را در برمی‌گیرد و از این میان مضر بر ربیعه مقدم داشته می‌شود، باز هم بدان سبب که نبوت در این شاخه بوده است. مضر، قریش و غیرقریش را در خود جای می‌دهد و از این میان قریش تقدم

می‌یابد، به همان دلیل که نبوت در میان ایشان بوده است. قریش دربردارندهٔ بنی هاشم و دیگران است و از این میان بنی‌هاشم بر دیگران پیش داشته می‌شوند، از آن روی که نبوت در میان آن‌ها بوده است. بدین ترتیب، بنی هاشم محور آغازین ترتیب است و پس از آن دیگر خاندان‌های قریش به ترتیب نزدیکی به این خاندان آورده می‌شوند تا همهٔ خاندان‌های قریش کامل گردد. از آن پس باز کسانی که در نسب به قریش نزدیک‌ترند آورده می‌شوند، تا همهٔ مضر یاد گردند. پس از آن کسانی که در نسب به مضر نزدیک‌ترند آورده می‌شوند تا بدین‌سان، دیوان همهٔ عرب‌های عدنانی را در بر گیرد.

نسب‌های عرب در شش مرتبه ترتیب یافته‌اند و بدین ترتیب طبقات انساب عرب عبارت است از: شعب، قبیله، عماره، بطن، فخذ و فصیله.

«شعب» نسب دورتر از قبیل عدنان و قحطان را گویند؛ و شعب را از آن روی شعب نامند که قبیله‌ها از آن انشعاب می‌یابند. «قبیله» گروهی همانند ربیعه و مضر است که شاخه‌های یک «شعب» در آن از همدیگر جدا می‌شوند؛ و قبیله را از آن روی قبیله گفته‌اند که در آن نسب‌ها مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. «عماره» چیزی است از قبیل قریش و کنانه که در آن شاخه‌های قبایل از همدیگر جدا می‌شوند. «بطن» مرتبه فروتر و چیزی از قبیل بنی عبدمناف و بنی مخزوم است که شاخه‌های یک عماره در آن از همدیگر جدا می‌شوند. «فخذ» هم گروهی از قبیل بنی هاشم و بنی‌امیه است که در آن شاخه‌های یک بطن از همدیگر جدا می‌شوند. سرانجام «فصیله» گروهی کوچک‌تر از قبیل بنی‌ابی‌طالب و بنی عباس است که شاخه‌های یک فخذ در آن از همدیگر جدا می‌شوند. بدین‌سان، فخذ چند فصیله، فصیله چند فخذ، عماره چند بطن، قبیله چند عماره و شعب چند قبیله را در خود جای می‌دهد و چون نسب‌ها همچنان به شاخه‌های فروتر قسمت شوند قبیله‌ها به شعب و عماره‌ها به قبیله بدل شوند.

اما غیر عرب‌ها نسب واحدی ندارند و بنابر این، در شرایط نبودِ نسب قبیله‌ای آنچه آن‌ها را به همدیگر پیوند می‌دهد دو چیز است: أ ـ ملیت ب ـ سرزمین.

ترک و هندی نمونه‌هایی است از کسانی که به ملیت باز شناخته می‌شوند، والبته این ملیت‌ها هر کدام خود دارای طایفه‌ها و تیره‌هایی متمایز از یکدیگر هستند.

ساکنان دیلم و جبال نیز نمونه‌هایی از کسانی‌اند که به سرزمین از همدیگر باز شناخته می‌شوند و البته دیلم و جبال، هر یک، به منطقه‌هایی چند از هم باز شناخته شوند.

پس از متمایز شدن غیر عرب‌ها به ملیت یا سرزمین، اگر از پیشینه‌ای در اسلام برخوردار

باشند بر حسب این پیشینه در دیوان مرتب می‌شوند و اگر دارای چنین پیشینه‌ای نباشند بر حسب نزدیکی به کسی که عهده‌دار زمامداری ایشان است مرتب می‌شوند و اگر از این لحاظ نیز برابر باشند، بسته به این که زودتر به فرمانبری او شتافته‌اند مرتب خواهند شد.

اما ترتیب خاص همان ترتیب یکایک افراد نسبت به همدیگر است که بسته به پیشینهٔ مسلمانی هر کدام انجام می‌یابد. اگر افرادی در پیشینهٔ مسلمانی با یکدیگر برابر باشند بر حسب دینداری مرتب خواهند شد. اگر در دینداری به هم نزدیک باشند به ملاک سن مرتب خواهند شد. اگر از نظر سنی به هم نزدیک باشند بر پایهٔ میزان شجاعت خود ترتیب خواهند یافت و اگر در این هم به یکدیگر نزدیک باشند آن که عهده‌دار فرمانروایی ایشان است اختیار خواهد داشت آن‌ها را به کمک قرعه یا بر اساس رأی و اجتهاد خود مرتب کند.

فصل [: اندازهٔ مقرری]

اندازهٔ مقرری بسته به بسنده کنندگی تعیین می‌شود تا شخص از جست و جوی درآمد، یعنی کاری که او را از پاسداری از قلمرو مسلمانان باز می‌دارد بی نیاز باشد.

این بسنده کنندگی خود به سه چیز وابسته است:

نخست: شمار زنان، کودکان و بردگانی که نانخور شخص هستند؛

دوم: شمار اسبان و مرکب‌هایی که شخص در اختیار دارد؛

سوم: جایی که شخص در آن سکونت دارد و گرانی و ارزانی آن جا.

بدین سان، مقدار بسنده کنندهٔ هر شخص شامل خورد و خوراک و پوشاک وی برای یک سال تعیین می‌شود و همین مقدار مقرری او را تشکیل خواهد داد. پس از آن هر سال وضع او وارسی می‌شود و اگر نیازهای مستمر و جدی او از این مقدار فزونی یابد بر مقرری او افزوده شود و اگر کاهش پیدا کند از مقرری کاسته شود.

فقیهان در این اختلاف ورزیده‌اند که چنانچه مقدار بسنده کنندهٔ شخص تعیین گردد آیا جایز است بر این مقدار افزوده شود یا نه: شافعی از افزون‌تر دادن بر این مقدار بسنده کننده منع کرده است. هر چند دارایی بیت‌المال بسیار باشد؛ چرا که اموال بیت‌المال تنها در حقوق لازم به مصرف می‌رسد. اما ابوحنیفه افزودن بر مقدار بسنده کننده را مشروط به آن که دارایی بیت‌المال جوابگوی این افزایش باشد جایز دانسته است.

زمان دادن مقرری نیز معلوم است، به گونه‌ای که لشکریان پس از استحقاق می‌توانند این

زمان را پیش‌بینی کنند. این زمان بسته به زمانی است که در آن حقوق بیت‌المال [از پرداخت کنندگان] دریافت می‌شود. بنابر این، اگر این حقوق تنها در سال یک بار دریافت می‌شده، وقت پرداخت مقرری نیز سر هر سال قرار داده شود. اگر این حقوق سالی دو بار دریافت می‌شده، وقت پرداخت مقرری در هر سال دو بار قرار داده می‌شود. اگر هم این حقوق هر ماه یک بار دریافت می‌شده، وقت پرداخت مقرری سر هر ماه قرار داده می‌شود تا اموال بیت‌المال در هنگام فراهم آمدن به مصرف کسان برسد و نه پس از گرد آورده شدن از آنان باز داشته شود و نه در صورت دیر گردآمدن این اموال، آنان مطالبه کنند.

چنانچه در هنگام استحقاق لشکریان، اموالی در بیت‌المال گرد آمده، ولی مقرری آنان پرداخت نشده باشد، آن‌ها حق مطالبه دارند، آن سان که در مورد هر بدهیِ سر رسید شده‌ای چنین است. اما چنانچه به دلایلی، از جمله این که حقوق بیت‌المال بر کسان در مواردی ابطال شده یا وصول نشده باشد، موجودی بیت‌المال کم آید، ارزاق یا مقرری لشکریان طلب آنان از بیت‌المال خواهد بود، هر چند آن‌ها حق نخواهند داشت در این باره از زمامدار خود مطالبه کنند، چنان که هیچ طلبکاری نمی‌تواند از بدهکاری که از پرداخت ناتوان است مطالبه کند.

اگر ولیّ امر بخواهد به دلیلی که چنین ایجاب کرده یا عذری که چنین اقتضا کرده است کسی از لشکریان را از دیوان حذف کند جایز است، اما اگر بدون دلیل بخواهد این کار را بکند جایز نیست؛ چرا که لشکریان سپاه مسلمانان هستند و از آنان دفاع می‌کنند.

[از آن سوی] اگر کسی از سپاهیان بخواهد نام خود را از دیوان بردارد در صورتی که به وی نیازی نباشد این کار جایز است، اما اگر به او نیاز باشد این کار جایز نیست مگر آن که عذری داشته باشد.

اگر سپاه مسلمانان برای پیکاری آماده شود و لشکریان، در حالی که همتای کسانی‌اند که با مسلمانان در جنگند از این کار سرباز زنند، مقرری آنان ساقط می‌شود. ولی چنانچه از دشمن ضعیف‌تر باشند و آنان را یارای این نبرد نباشد مقرری ایشان ساقط نمی‌شود.

اگر مرکب یکی از لشکریان در جریان جنگی از میان رود به او خسارت داده شود، اما اگر در غیر جنگ از میان رود به او خسارتی داده نخواهد شد.

اگر کسی [از لشکریان] آهنگ سفر کند چنانچه خرج سفر جزئی از مقدار تعیین شده برای مقرری او نباشد این هزینه نیز به او پرداخت می‌شود، اما چنانچه خرج سفر جزئی از مقدار تعیین شده برای مقرری او باشد این هزینه پرداخت نمی‌شود.

اگر کسی از لشکریان بمیرد یا کشته شود آن مقدار مقرری‌ای که استحقاق داشته باشد بر همان قوانینی که خدای تعالی در ارث تعیین فرموده از او به ارث برده می‌شود و طلب وارثان او از بیت‌المال است.

فقیهان در این که در فرض یادشده مخارج زنان و فرزندان چنین کسی همچنان از مقرری او در دیوان لشکریان تأمین می‌شود یا نه، اختلاف ورزیده و دو دیدگاه اختیار کرده‌اند:

دیدگاه نخست آن که چون کسی که استحقاق این مقرری را داشته از میان رفته است نفقهٔ یادشدگان از دیوان لشکریان ساقط می‌شود و آن‌ها به مال عشر یا زکات حواله داده می‌شوند.

دیدگاه دوم آن که به هدف تشویق شخص به ماندن در لشکر و برانگیختن او به پیکارگری، نفقه زنان و کودکان چنین کسی همچنان از مقرری او در دیوان لشکریان تأمین می‌گردد.

فقیهان، همچنین دربارهٔ ساقط شدن مقرری جنگاور در صورتی که زمین‌گیر شود، اختلاف کرده و دو نظر ابراز داشته‌اند:

نظر نخست آن که این مقرری چون در برابر کاری عطا می‌شده که اکنون امکانش نیست، ساقط می‌شود؛

نظر دوم آن که با هدف تشویق به درآمدن کسان در شمار لشکریان و ارتزاق بگیران حکومت، این شخص همچنان از مقرری پیشین برخوردار می‌ماند.

فصل [: بخش دوم: امور مربوط به قلمروها، اعم از مقرری‌ها و حقوق وضع شده بر هر قلمرو]

این بخش دربردارندهٔ شش فصل است:

فصل نخست عبارت است از مشخص کردن منطقهٔ مورد نظر به گونه‌ای که از دیگر مناطق باز شناخته شود، همچنین بیان جزئیات نواحی آن که دارای احکامی متفاوت هستند. بدین سان در این بخش از دیوان مرز هر بلاد یا سرزمین، به گونه‌ای که با دیگر بلاد یا سرزمین‌ها مشارکت نداشته باشد، مشخص می‌شود و جزئیات نواحی هر سرزمین نیز در صورتی که این نواحی دارای احکامی متفاوت باشند بیان می‌گردد. اگر در هر ناحیه نیز اراضی مختلف احکامی متفاوت داشته باشند، جزئیات این املاک و اراضی، به سان جزئیات نواحی بیان داشته می‌شود. اما اگر اراضی و املاک هر ناحیه احکامی متفاوت نداشته باشند به بیان جزئیات نواحی و نه جزئیات اراضی و املاک بسنده می‌شود.

فصل دوم آن است که ذکر کنند آن سرزمین چه وضعیتی دارد و آیا به زور گشوده شده یا به صلح فتح شده است و کدام یک از احکام خراج یا عشر دربارهٔ اراضی آن تثبیت شده و آیا نواحی مختلف سرزمین بدین لحاظ احکام متفاوت دارند یا از احکامی یکسان برخوردار هستند. از این نظر هر یک از سرزمین‌ها از این سه وضعیت بیرون نیست:

أ ـ یا همهٔ آن سرزمین عُشر است؛

ب ـ یا همهٔ آن سرزمین خراج است؛

ج ـ یا بخشی از آن عشری و بخش دیگر خراجی است.

أ ـ اگر همه سرزمین عُشری باشد، ثبت مساحت اراضی در دیوان لازم نیست؛ زیرا عشر نه بر مساحت، بلکه بر محصول وضع می‌شود. آنچه از این گونه اراضی به زیر کشت تازه رود، گزارش آن به دیوان عشر داده می‌شود، نه آن که نوع کشت از دیوان عشر فهمیده شود و تابع آن باشد. لازم است هنگام گزارش این کشت جدید، نام مالکانش نیز به دیوان گزارش شود؛ زیرا وجوب عشر متوجه مالکان است نه عین اراضی و املاک. هنگامی که کشت همراه با نام صاحبانش گزارش می‌شود مقدار آن به پیمانه و همچنین نوع کشت که آیا دیم است یا آبی است ذکر می‌شود تا مطابق آن عشر ستانده شود؛ چرا که مبلغ عشر بسته به تفاوت این اوصاف تفاوت می یابد.

ب ـ اگر همهٔ سرزمین از اراضی خراج باشد قیمت مساحت آن‌ها لازم است؛ زیرا خراج، بسته به مساحت، تعیین می‌گردد. این خراج اگر در حکم اجرت باشد، ذکر نام مالکان اراضی لازم نیست؛ زیرا اجرت مقرر برای زمین، بسته به مسلمان یا کافر بودن مالک کشت و زرع، تفاوتی نمی‌کند. ولی اگر این خراج در حکم جزیه باشد ذکر نام مالکان اراضی و نیز این که مسلمان یا کافرند لازم است؛ زیرا حکم این نوع از خراج، بسته به وضع مالکان کشت و زرع، تفاوت می یابد.

ج ـ اگر بخشی از سرزمین از اراضی عشر و برخی دیگر از اراضی خراج باشد از آن روی که هر یک از این دو نوع حکمی متفاوت دارند جزئیات آنچه عشری است در دیوان عشر و جزئیات آنچه خراجی است در دیوان خراج بیان می‌شود و در مورد هر یک از آن‌ها احکامی ویژه به اجرا درمی‌آید.

فصل سوم از دیوان به احکام خراج هر سرزمین و مساحت اراضی آن‌ها و این که آیا خراج به صورت مقاسمه و به نسبت محصول ستانده می‌شود یا مبلغ ثابتی با توجه به محصول،

برای آن‌ها در نظر گرفته شده است پرداخته می‌شود. اگر خراج اراضی به مقاسمه ستانده می‌شده، لازم است پس از استخراج مساحت اراضی از دیوان عشر به همراه آن، مبلغ مقاسمه و این که مثلاً یک چهارم، یک سوم یا یک دوم است ذکر شود و سپس مقدار محصول به پیمانه به دیوان گزارش گردد تا مقاسمه به موجب آن انجام گیرد.

اما اگر خراج به صورت نقد ستانده می‌شده، جز این نیست که یا به رغم تفاوت نوع کشت و زرع مبلغی ثابت است یا بسته به این نوع تفاوت می‌یابد. اگر به رغم تفاوت نوع کشت مبلغی ثابت باشد مساحت اراضی از دیوان خراج استخراج می‌شود تا خراج آن‌ها به‌طور کامل ستانده شود، هر چند لازم نیست جز مقدار محصول عاید از اراضی به دیوان خراج گزارش گردد. اما اگر مقدار خراج بسته به نوع کشت و زرع تفاوت می‌یافته، لازم است مساحت اراضی از دیوان خراج استخراج شود وسپس نوع کشت وزرع به دیوان گزارش گردد تا خراج هر مساحت بسته به آنچه نوع کشت در آن اقتضا دارد دریافت شود.

فصل چهارم از دیوان نام کسان اهل ذمه در هر سرزمین و وضعیت تثبیت شده در مورد آن‌ها در قرارداد جزیه است. اگر مقدار جزیه این کسان، بسته به توانمندی یا تنگدستی آنان تفاوت داشته باشد، لازم است نام و شمار آنان در دیوان آورده شود تا وضع آن‌ها به لحاظ توانمندی و تنگدستی وارسی گردد. اما اگر مقدار جزیه بسته به توانمندی و تنگدستی آنان تفاوت نداشته باشد، بسنده کردن به ذکر شمار آنان در دیوان جایز است و از دیگر سوی واجب است هر سال وضع آنان وارسی شود تا نام کسانی که به بلوغ رسیده‌اند در دیوان ثبت و نام کسانی که مرده‌اند یا اسلام آورده‌اند از آن حذف شود و از این رهگذر همهٔ جزیه‌ای که استحقاق بیت‌المال از آن‌هاست محدود و مشخص باشد.

فصل پنجم دیوان آن است که اگر سرزمینی دارای معدن باشد نوع آن معادن و شمار و نوع آن‌ها ذکر شود تا بتوان حق مقرر بر معادن را از آن‌ها استیفا کرد. این چیزی است که با توجه به اختلاف موجود در آن نه به مساحت دقیقاً مشخص شدنی است و نه به یک برآورد پیشین، بلکه تنها هنگامی مشخص می‌گردد که در اختیار قرار گیرد و از آن برداشت شود تا دقیقاً روشن شود که اندازهٔ برداشت شده چقدر بوده است. در احکام معادن لازم نیست چگونگی فتح سرزمینی که معدن در آن قرار گرفته و این که آیا آن سرزمین از اراضی به زور گشوده بوده یا از اراضی صلح بوده است در دیوان ذکر شود؛ زیرا دیوان معادن اصولاً به هدف استیفای حقوق بیت‌المال از درآمد حاصل از آن‌ها وضع شده و این در حالی است که از دیگر سوی،

این حقوق بسته به چگونگی فتح سرزمینی که معدن در آن است و نیز احکام آن سرزمین تفاوت نمی‌کند و تنها تأثیر این تفاوت، در حقوق کسانی است که در این معادن کار می‌کنند و از آن‌ها برداشت می‌کنند. پیشتر این مبحث گذشت که چگونه فقیهان در نوع معادنی که حقوقی برای بیت‌المال از آن‌ها استیفا می‌شود و در مقدار حق مقرر بر آن‌ها اختلاف کرده‌اند. بر این پایه، اگر در این باره پیشتر از سوی پیشوایان فقه حکمی نرسیده باشد کارگزار وقت دربارهٔ نوع معدنی که حقوق بیت‌المال بر آن وضع می‌شود و نیز مقداری که از آن باید ستاند اجتهاد می‌کند و در هر دو موضوع هم اجتهاد خویش را مبنای عمل قرار می‌دهد، البته مشروط به آن که اهل اجتهاد باشد. اما اگر پیشتر، کسی از فقیهان یا کارگزاران دربارهٔ نوع معدنی که مشمول حق بیت‌المال است و نیز مقدار این حق اجتهاد کرده و حکمی صادر کرده باشد حکمران وقت همان حکم پیشین را امضا و تأیید می‌کند و بدین‌سان، حکم پیشین دربارهٔ انواع معادنی که مشمول حقوق بیت‌المال هستند تثبیت می‌شود، هر چند آن حکم دربارهٔ مقدار دریافتی از هر نوع معدن استمرار نمی‌یابد؛ چرا که حکم پیشین دربارهٔ نوع معادن مشمول به ملاک معادن موجود صادر می‌شود، در حالی که این حکم دربارهٔ مقدار حق به ملاک معادنی بوده که اکنون نیستند.

فصل ششم از دیوان آن است که اگر سرزمین از سرزمین‌های مرزی و همجوار دارالحرب باشد و اموال آنان به عنوان اموال عشری و بر پایهٔ صلحی که با آنان انعقاد یافته به دارالاسلام درآمده باشد، قرار داد صلح آنان و همچنین مقدار عشری که از آنان باید ستانده شود، اعم از یک دهم، یک پنجم، یا بیشتر و یا کمتر از آن، در دیوان ثبت گردد. اگر هم این مالیات به حسب تفاوت کالاها و اموال تفاوتی داشته باشد جزئیات امر در دیوان ثبت می‌شود. دیوان در چنین وضعیتی برای مالیات‌ها و نیز استیفای مقدار کالایی که بدان حمل می‌شود مقرر می‌گردد.

فصل [: عشر اموال منقول]

وضع عشر بر اموالی که در دارالاسلام از سرزمینی به سرزمین دیگر منتقل می‌شود حرام است؛ نه شرع آن را مباح می‌داند، نه اجتهاد و فتوایی آن را تجویز می‌کند، نه از جملهٔ سیاست‌های عدالت است و نه از داوری‌های منصفانه. چنین مالیاتی بسیار کم، آن هم در سرزمین‌های ستم روی می‌دهد. از پیامبر خدا ﷺ روایت شده است که فرمود:

«بدترین کسان شما ساوی ستانان گردآورنده‌اند.»[1].

اگر کارگزاران احکام سرزمین‌ها و مقدار حقوق بیت‌المال بر آن‌ها را تغییر دهند باید کاری را که کرده‌اند سنجید؛ اگر آنچه کرده‌اند اجتهاد مجاز بوده و به دلیلی باز می‌گردد که چنین اقتضایی دارد و شرع نیز از آن منع نمی‌کند و به دیگر سخن، سببی در میان است که به واسطهٔ آن شرع نیز پیش آمدن چنین افزایش یا کاهش را در آن حقوق تجویز می‌کند، این اجتهاد مجاز است و همین میزان اخیر حقوق بیت‌المال خواهد بود که از سرزمین‌ها استیفا می‌شود، نه آن مقدار پیشین. در چنین صورتی، اگر وضعیت سرزمین از دیوان استخراج گردد جایز است به استخراج وضعیت اخیر آن بسنده شود، هر چند به احتیاط نزدیک‌تر آن است که هر دو وضعیت استخراج شود؛ چه، ممکن است سبب این تغییری که تازه پیش آمده از میان برود و حکم سرزمین به وضع پیشین خویش باز گردد.

اگر آنچه را کارگزاران به واسطهٔ تغییر دادن حقوق بیت‌المال [از مردم] ستانده‌اند نه از دیدگاه شرع مجاز باشد و نه در اجتهاد وجهی داشته باشد، حقوق مقرر بیت‌المال بر چنان سرزمینی همان حقوق پیشین است و حقوق تغییر یافتهٔ اخیر بازگردانده می‌شود، خواه آن حقوق پیشین را به افزایش تغییر داده باشند و خواه به کاهش؛ چرا که ستاندن افزون‌تر از حق، ستمی بر رعیت است و کمتر ستاندن، ستمی در حق بیت‌المال.

در این حال، اگر وضعیت سرزمین یادشده از دیوان استخراج گردد بر هر یک از کاتبان دیوان که این کار را انجام می‌دهد واجب است چنانچه کارگزاری که متقاضی استخراج این وضعیت است از اوضاع پیشین سرزمین اطلاع ندارد، هم وضع پیشین و هم وضع کنونی آن را استخراج کند. اما در صورتی که کارگزار وضع پیشین را می‌داند به دلیل همین آگاهی قبلی کارگزار، بر کاتب لازم نیست آن را نیز استخراج کند، بلکه جایز است تنها وضعیت اخیر را، البته با قید این که این وضعیت وضعیتی تازه است، استخراج کند.

[: بخش سوم : امور مربوط به کارگزاران اعم از عزل و نصب]

بخش سوم از دیوان شش فصل را در بر می‌گیرد:

فصل نخست: نام کسانی که تعیین کارگزاران حکومت از سوی آنان صحیح است. این خود به روا بودن فرمان و مجاز بودن تدبیر کسان بستگی دارد و از این روی هر کس که تدبیر و

---

۱. «شر الناس العشارون الحشارون». روایت را در منابع نیافتم ـ م.

چاره‌اندیشی او در قلمروی روا باشد فرمان وی نیز در آن قلمرو روا و برای او صحیح باشد که کارگزارانی را بر آن سرزمین بگمارد. چنین چیزی تنها از سوی یکی از این سه امکانپذیر است:

أ ـ حاکم اصلی که بر همه چیز چیرگی دارد؛

ب ـ وزیر تفویض؛

ج ـ کارگزاری چون کارگزاران ایالت‌ها یا شهرهای بزرگ که به او ولایت عام داده شده و حق دارد در قلمرو تحت فرمانروایی خود کارگزارانی بگمارد.

اما وزیر تنفیذ یا وزیر اجرا حق ندارد کارگزاری بگمارد مگر پس از صلاحدید و کسب دستور.

فصل دوم: نام کسانی که عهده‌دار شدن کارگزاری حکومت برای آنان صحیح است. آنان کسانی‌اند که کفایتی بایسته دارند و به امانتداریشان اطمینان است. اگر این کارگزاری، کارگزاری تفویض باشد. کسی که بناست کارگزار شود نیازمند اجتهاد است و این خود مشروط است به آزاد بودن و برخورداری از اجتهاد. امّا اگر کارگزاری تنفیذ و اجرا باشد که در آن به برخورداری از اجتهاد نیازی نیست، در آن به دو شرط آزاد بودن و بهره‌مند بودن از اجتهاد هم نیازی نخواهد بود.

فصل سوم: بیان قلمروی که شخص عهده‌دار آن شده است. در این ثبت سه ویژگی لحاظ می‌گردد:

یکم: تعیین حدود آن ناحیه، به گونه‌ای که از دیگر نواحی بازشناخته شود؛

دوم: تعیین کاری که باید زیر نظر شخص انجام گیرد، اعم از گردآوری حقوق بیت‌المال، یا جمع کردن خراج و یا ستاندن عشر؛

سوم: آگاهی از مقرری‌های قلمرو و حقوق وضع شده بر آن به گونه‌ای که جهالت را از آن نفی کند.

هنگامی که این شروط سه گانه در کارگزاری‌ای فراهم گردد و به کار گمارنده و به کار گرفته شده ـ هر دو ـ از آن آگاهی داشته باشند، نصب این اشخاص به کارگزاری حکومت صحیح و نافذ است.

فصل چهارم: دورهٔ کارگزاری، که خود از این سه حال بیرون نخواهد بود:

حالت نخست آن که به کار گمارنده، این دوره را به مدتی معین از قبیل چند ماه یا چند سال

مشخص کند. تعیین دورهٔ کارگزاری به چنین مدتی مشخص سبب جواز مدیریت شخص در این دوره و منع آن پس از این مدت خواهد بود. البته، واگذاری تدبیر در همین مدت معین بر کسی که به کار می‌گمارد لازم نخواهد بود، بلکه او حق خواهد داشت اگر صلاح بداند کسی را که گمارده است از ادامهٔ کار باز دارد و کسی دیگر را جانشین او کند. اما لزوم استمرار کار از سوی کارگزار به وضع برخورداری‌ای منوط است که در این کار برای او وجود دارد. اگر این برخورداری به‌گونه‌ای معلوم باشد که اجرتی بدین‌سان صحیح شمرده شود، بر کارگزار لازم خواهد بود کاری را که بدان گمارده شده است تا پایان مدت مقرر انجام دهد؛ چرا که گماردن به کارگزاری حکومت در دورهٔ زمان مشخص مصداقی از اجاره‌های محض است و کارگزار در آن اجباراً موظف است تا پایان دورهٔ مورد توافق به کار ادامه دهد.

این تفاوت که از سویی توافق یادشده را از طرف گمارنده نوعی توافق جایز و تزلزل‌پذیر و از طرف گماشته توافقی لازم دانسته‌ایم بدان سبب است که چون گمارنده در این گماشتن عامهٔ مردم را نیابت می‌کند قرارداد از طرف او در شمار عقود عام است و از همین روی به وی اختیار داده شده تا آنچه را برای عموم مردم مصلحت بیشتری دارد برگزینند. اما چون گماشته قرارداد را در مورد خود و ناظر به حقوق خویش منعقد می‌کند قرارداد او از عقود خاص و محکوم به حکم لزوم است.

اگر در این کارگزاری منافع حاصل برای گماشته به گونه‌ای که در اجاره صحیح شمرده می‌شود تعیین نشده باشد پایبندی به مدت کارگزاری برای او لازم نیست و جایز است هرگاه بخواهد قلمروی را که به او واگذار شده است وانهد. البته باید پیشتر این تصمیم را به گمارندهٔ خویش اطلاع دهد، مباد که آن قلمرو فاقد ناظر و کارگزار بماند.

حالت دوم آن است که [به جای دورهٔ زمانی] نوع کار مشخص شده باشد و برای نمونه، گمارنده به گماشته بگوید: «تو را به گردآوری خراج فلان ناحیه در این سال گماردم» یا «تو را به جمع‌آوری زکات فلان ناحیه در این سال گماردم». در چنین صورتی طول دورهٔ مدیریت شخص به زمان پایان مأموریت وابستگی خواهد داشت و هرگاه کار را به پایان برساند خود به خود عزل خواهد شد. اما پیش از به پایان بردن کار بر همان وضعیتی است که در مورد حالت نخست بیان داشتیم؛ یعنی عزل او از سوی گمارنده جایز است و جواز کناره‌گیری او هم به صحت یا بطلان منافع منظور شده برای وی در این کارگزاری بستگی دارد.

حالت سوم آن است که این گماشتن مطلق باشد و نه به مدت زمانی خاص مشخص شده

باشد و نه به تعیین نوع کار، بلکه در آن گمارنده می‌گوید: تو را به خراج کوفه یا عشرهای بصره یا پاسداری از بغداد گماردم. این به کارگماری صحیح است، هر چند مدت آن معلوم نباشد؛ زیرا هدف از این گماردن، حصول اذن از سوی فرمانروا برای مدیریت و اعمال نظر گماشته در حوزه‌ای خاص است، نه آن که مقصود حصول لزومی باشد که در عقد اجاره مطلوب است.

به هر روی، هنگامی که گماردن صحیح و مدیریت و اعمال ولایت نیز جایز باشد وضع از یکی از این دو صورت بیرون نخواهد بود:

أ ـ یا گماردن و نیز اعمال مدیریت دائمی است؛

ب ـ یا موقت و ناپایدار.

أ ـ در صورتی که همانند مدیریت گردآوری زکات و سرپرستی امور قضاء یا حقوق معادن، گماردن و نیز مدیریتی پایدار باشد، اعمال ولایت از سوی گماشته تا زمانی که عزل نشده باشد سال به سال صحیح است.

ب ـ در صورتی که ناپایدار و موقت باشد یکی از این دو حالت را خواهد داشت:

حالت نخست آن که کار به گونه‌ای است که عادتاً در هر سال گماردن شخص به آن برای بار دیگر صورت نمی‌پذیرد، همانند گماشتهٔ بر تقسیم غنایمی مشخص که پس از به پایان رساندن این کار خود به خود عزل می‌شود و حق دخالت و اعمال مدیریت در تقسیم دیگر غنایم را ندارد.

حالت دوم آن که کار به گونه‌ای است که عادتاً هر سال باید انجام پذیرد، همانند خراج که چون در یک سال استیفا گردد سال بعد نیز باید دوباره آن را استیفا کرد. در این فرض، فقیهان اختلاف کرده‌اند که آیا اطلاق موجود در گماردن شخص تنها به همان سال انصراف می‌یابد یا آن که این اطلاق همهٔ سال‌های آینده را نیز، تا زمانی که شخص عزل نشده است در بر می‌گیرد. فقیهان در پاسخ به این پرسش دو نظر اختیار کرده‌اند:

نخست آن که این گماردن محدود به همان سالی است که شخص در آن به سر می‌برد و وی پس از استیفای خراج یا گردآوری عشرهایی که بدان مأموریت یافته خود به خود عزل می‌شود و از باب بسنده داشتن به آنچه متیقن است در سال بعد حق اعمال ولایت ندارد، مگر به گماشته شدنی جدید.

دیگر آن که به استناد عرف، این اطلاق به معنی جواز اعمال ولایت و سرپرستی از سوی

گماشته در هر سال، تا زمانی که عزل نشده است تفسیر می‌شود.

فصل پنجم از این بخش از دیوان به درآمد کارگزار در ازای کاری که به او سپرده شده است اختصاص دارد. این درآمد از این سه حالت بیرون نیست: حالت نخست آن که از این درآمد به امری معلوم نام برده شده باشد؛ حالت دوم آن که از این درآمد به امری مجهول نام برده شده باشد؛ حالت سوم آن که اصولاً از این درآمد نام برده نشده باشد، نه به امری معلوم و نه به امری مجهول.

چنانچه از درآمدی معلوم نام برده شده باشد، شخص گماشته هنگامی که مأموریت خود را به طور کامل به انجام رساند همان درآمد نام برده شده را استحقاق می‌یابد. اما اگر در انجام کار کوتاهی‌ای صورت پذیرفته باشد باید وضع این کوتاهی را بررسید و ملاک عمل قرار داد: اگر این کوتاهی به ترک بخشی از عمل بوده، شخص مقدار درآمدی را که به ازای آن بخش است استحقاق نمی‌یابد؛ و اگر به خیانت باشد، یعنی آن که همهٔ کار را انجام داده و در آنچه استیفا کرده خیانت ورزیده باشد، درآمد مقرر برای او در پیمان کارگزاری را کامل به او دهند و مقداری را که در آن خیانت ورزیده است از او باز ستانند. اگر کارگزار بر آنچه به گردآوری‌اش گماشته شده است بیفزاید باید وضع این افزوده را بررسید و مطابق آن عمل کرد: اگر ستاندن این افزوده در حکم کارگزاری او جای نمی‌گیرد اعمال ولایت وی در آن مقدار نامقبول بوده و نافذ نیست، اما اگر این ستاندن نیز در حکم او جای می‌گیرد و ولایت وی مطابق حکم این را نیز شامل می‌شود وضع این زیاده از این دو حال بیرون نیست: کارگزار آن را یا به حق و یا به ستم ستانده است. اگر به حق ستانده باشد در استیفای این مقدار افزوده، متبرع شمرده خواهد شد و به موجب آن استحقاق درآمدی را افزون بر آنچه در هنگام به کارگماری او مقرر شده است نخواهد یافت. اگر هم به ستم ستانده باشد واجب است این مقدار به ستمدیدگان برگشت داده شود، چنان که این کار کارگزار تجاوز شمرده می‌شود و وی به استناد این تخلف مؤاخذه می‌گردد.

چنانچه برای کارگزار از درآمدی به امری مجهول نام برده شده باشد وی در ازای کاری که انجام داده است استحقاق همانندِ آنچه در چنین کاری متعارف است می‌یابد؛ چه، درآمد منظور برای کارها یا قلمروهای مشابه در دیوان مشخص است و بنابر این اگر گروهی از کارگزاران با همان درآمد کارکرده باشند همین مقدار، درآمد متعارف در موارد همانند (جاری المثل) خواهد بود. ولی اگر تنها یک نفر از کارگزاران به چنین درآمدی کارکرده باشد این مقدار

نمی‌تواند مقدار متعارف در موارد همانند باشد.

[سرانجام]، چنانچه از درآمد منظور برای کارگزار، چه به امری معلوم و چه به امری مجهول، نام نبرده باشند، فقیهان در استحقاق او نسبت به درآمد حاصل برای موارد همانند یا عدم چنین استحقاقی اختلاف ورزیده و به چهار دیدگاه گراییده‌اند که همهٔ آن‌ها از سوی شافعی و پیروانش اظهار داشته شده است:

أ ـ شافعی بدان گراییده که چون عمل وی [در اصل پیمان کارگزاری] بدون عوض بوده وی استحقاق هیچ درآمدی را بر کاری که انجام داده است نخواهد داشت و کار او داوطلبانه شمرده خواهد شد.

ب ـ مزنی گفته است: از آن روی که گماشته عمل خود را با اجازهٔ حکمران به انجام رسانده است، مستحق درآمد متعارف در موارد همانند می‌شود، هر چند در پیمان کارگزاری از آن نام برده نشده باشد.

ج ـ ابوالعباس بن سریج گفته است: اگر کارگزار بدین مشهور شده باشد که در ازای کار خود درآمدی می‌ستاند از درآمد متعارف در موارد همانند برخوردار می‌شود و اگر به ستاندن درآمد یا مقرری برای کار خود مشهور نباشد [به ازای کاری که انجام داده] هیچ درآمدی به او اختصاص نمی‌یابد.

د ـ ابواسحاق مروزی، از پیروان شافعی، گفته است: اگر کارگزار ابتداءاً به کار دعوت شده یا بدان فرمان داده شده باشد مستحق درآمد متعارف در موارد مشابه است. اما اگر او خود ابتداءاً درخواست داده و با درخواست کارگزاری او موافقت شده باشد مستحق درآمدی از این ناحیه نیست.

به هر روی، چنانچه کارگزاری مستحق درآمد یا مقرری باشد، در صورتی که کاری که بدان گمارده شده مشتمل برگردآوری اموالی باشد حق وی از همان اموال منظور خواهد شد، و در صورتی که مشتمل بر چنین چیزی نباشد حق او بر بیت‌المال خواهد بود و از سهام منافع عمومی مسلمانان تأمین می‌شود.

فصل ششم در آنچه انتصاب یا به کارگماری از رهگذر آن صحیح است. اگر به کارگماری از رهگذر صیغه‌ای باشد که گمارنده آن را ادا می‌کند این به کار گماری صحیح است، آن گونه که در همهٔ عقود انعقاد آن‌ها به لفظ درست است. اگر این انتصاب نه به وسیلهٔ لفظ بلکه به وسیلهٔ کتابت و امضای گمارنده باشد و در عین حال گواه‌ها و قراینی نیز آن را همراهی کند باز

هم صحیح خواهد بود و ولایت‌های دینی به موجب آن انعقاد خواهد یافت، هر چند عقود خاص شرعی به چنین وسیله‌ای انعقاد نیابند؛ چرا که عرف رایج در این هر دو مسأله چنین اقتضایی دارد.

باری، اگر به کارگماری شخص تنها به خود او محدود و منحصر باشد، نایب گرفتن کسان دیگر از سوی او را در بر نمی‌گیرد، اما چنانچه این به کارگیری عام باشد و نیابت غیر را هم در برگیرد این کار درست است.

پس از انعقاد یک گماردن با شروطی که در آن لازم است، چنانچه پیش از آن در قلمرو یا کاری که به شخص واگذار شده سرپرست دیگری گمارده از سوی حکومت وجود نداشته باشد، گمارده به تنهایی عهده‌دار آن قلمرو یا کار می‌شود و از همان آغاز اشتغال مستحق درآمد منظور شده برای کارگزار نیز می‌شود. اما چنانچه از پیش در آن قلمرو یا کار گمارده دیگری نیز وجود داشته باشد باید در ماهیت آن کار یا قلمرو نگریست: اگر از آن چیزهایی باشد که مشارکت او با چند نفر در آن امکانپذیر است عرف رایج در این خصوص ملاک عمل قرار می‌گیرد؛ یعنی چنانچه عرف رایج مشارکت را اقتضا نکند گماردن کارگزار دوم به معنای عزل کارگزار یا گماشتهٔ نخست است، ولی چنانچه عرف رایج در این مورد مشارکت باشد، گماردن کارگزار دوم عزل آن نخست نیست و هر دو به‌طور همزمان کارگزار آن قلمرو یا کار خواهند بود و در آن اعمال ولایت خواهند کرد.

اگر در همین حال، حکمران فردی دیگر را بر آن قلمرو یا کار به عنوان ناظر بگمارد، در این صورت کارگزار مستقیماً دست به کار خواهد شد و مباشر عمل خواهد بود و آن ناظر حاصل کار یا گردآوری را دریافت خواهد داشت و از این که بر آن [خراج یا عشر مقرر] بیفزایند یا از آن بکاهند یا هر یک از دو یا چند کارگزار مشترک مستقلاً دست به کار شوند جلوگیری خواهد کرد.

ناظر، از سه جهت احکامی متفاوت با احکام سرپرست بَرید یا امور پیک‌ها دارد:

نخست آن که کارگزار حق ندارد بدون اطلاع ناظر و مستقلاً کاری را یا قلمروی را که به او سپرده شده است در دست گیرد، در حالی که او اجازه دارد این کار را بدون اطلاع سرپرست پیک‌ها انجام دهد.

دوم آن که ناظر حق دارد در مواردی که کارگزار کار را نادرست انجام دهد او را منع کند، در حالی که سرپرست پیک‌ها چنین حقی ندارد.

سوم آن که ناظر موظف نیست پس از کسب اطلاع از کارهای درست یا نادرستی که کارگزار انجام می‌دهد آن‌ها را به اطلاع [حکومت] برساند، در حالی که سرپرست پیک‌ها موظف است گزارش همهٔ کارهای درست یا نادرست کارگزار را به اطلاع برساند. دلیل این تفاوت هم آن است که خبر دادن ناظر نوعی شکایت است و خبر دادن سرپرست پیک‌ها نوعی اطلاع رسانی.

خبر استعداء یا گزارش شکایت با خبر اِنهاء یا گزارش اطلاع رسانی در دو نکته تفاوت دارد:

نخست آن که خبر اطلاع رسانی، هم کارهای درست و هم کارهای نادرست را در بر می‌گیرد، در حالی که خبر شکایت تنها به گزارش کارهای نادرست اختصاص دارد و کارهای درست را شامل نمی‌شود.

دوم آن که خبر اطلاِع رسانی، هم شامل کارهایی است که کارگزار از آن‌ها دست برداشته و هم کارهایی که از آن‌ها دست برنداشته است، در حالی که خبر شکایت تنها به گزارش چیزهایی اختصاص دارد که کارگزار از آن‌ها دست برنداشته و بنابر این آنچه را وی از آن دست کشیده است در بر نمی‌گیرد.

در صورتی که کارگزار گزارش شکایت ناظر یا گزارش اطلاع رسانی سرپرست پیک‌ها را انکار کند، سخن هیچ یک از دو طرف پذیرفته نخواهد شد، مگر این که بر آن دلیل آورند. بنابر این، چنانچه ناظر و سرپرست پیک‌ها گزارش واحدی داشته باشند، که البته یکی جنبه شکایت و دیگری جنبه اطلاع‌رسانی دارد، این هر دو در صورتی که امین باشند شاهد بر واقعه شمرده خواهند شد، و سخن آنان پذیرفته می‌شود.

اگر از کارگزار خواسته شود سیاههٔ حساب آنچه را بدان گمارده شده است بفرستد، در کارگزاری خراج ارسال این گزارش بر او لازم است، اما در کارگزاری عشر چنین کاری بر وی لازم نیست؛ چرا که خراج به بیت‌المال تعلق دارد [و حکومت از سوی بیت‌المال گزارش می‌طلبد]، در حالی که عشر به مصرف زکات‌بگیران می‌رسد و به آنان تعلق دارد. از دیدگاه ابوحنیفه از آن روی که این هر دو نوع مالیات مصرفی همانند دارند، کارگزار در هر دو مورد ملزم به ارائهٔ گزارش است. اگر کارگزار عشر مدعی شود ده یک‌هایی را که ستانده به مصرف مستحقانش رسانده است، سخن وی در این باره پذیرفته است. اما اگر کارگزار خراج ادعا کند خراجی را که ستانده به مستحقانش پرداخت کرده، سخن وی در این باره تنها به تأیید

دریافت‌کنندگان یا به بینه پذیرفته می‌شود.

اگر کارگزار بخواهد در قلمرو یا کاری که بدان گمارده شده است کسی دیگر را جانشین خود گیرد این بر دوگونه خواهد بود:

گونهٔ نخست آن که کسی را جانشین خود سازد که مستقلاً سرپرستی و اعمال ولایت کند. چنین جانشین گماردنی جایز نیست؛ زیرا خود حکم جایگزین کردن دارد و این در حالی است که کارگزار حق ندارد کسی دیگر را جایگزین خود کند، هر چند حق دارد خود را بر کنار سازد.

گونهٔ دوم آن است که کسی را به عنوان دستیار جانشین خود کند. در این گونه، باید همان حکم اولیهٔ کارگزاری را که شخص به موجب آن به کار گماشته شده است دید و آن را مبنای جواز یا عدم جواز این جانشینی قرار داد. آن پیمان یا حکم اولیهٔ کارگزاری ممکن است یکی از این سه حالت را دارا باشد:

حالت نخست آن که دربردارندهٔ اذن به کارگزار مبنی بر اختیار جانشین باشد. در این صورت برای وی انتخاب جانشین صحیح است و کسی که از سوی او به جانشینی انتخاب شده نایب وی شمرده می‌شود و با عزل از سوی کارگزار عزل می‌گردد. این در صورتی است که در پیمان کارگزاری اولیه از این جانشین نام برده نشده باشد. اما اگر در آن پیمان از این جانشین نام برده شده باشد و آن گاه کارگزار همین فردِ نام برده شده را به جانشینی خویش برگزیند، فقیهان در این اختلاف کرده‌اند که آیا وی به عزل از سوی کارگزار بر کنار می‌شود یا نه. برخی گفته‌اند: بر کنار می‌شود و برخی دیگر گفته‌اند: بر کنار نمی‌شود.

حالت دوم آن است که پیمان اولیهٔ کارگزاری دربردارندهٔ نهی از تعیین جانشین از سوی کارگزار باشد. در چنین صورتی برای کارگزار جایز نیست جانشین و دستیار تعیین کند، بلکه می‌بایست به تنهایی کار را به انجام رساند، البته اگر توان آن را دارا باشد. اما اگر به تنهایی توان انجام کار را نداشته باشد اصل گماشتن او باطل است. از آن پس چنانچه کارگزار به رغم بطلان انتصاب وی همچنان به سرپرستی کار یا قلمرو و اعمال ولایت ادامه دهد، امر و نهی‌هایی که کرده، تنها به اذن اولیهٔ به او متکی و صحیح است، ولی انعقادها و انحلال‌هایی که او انجام داده و از شئون ولایت است صحّت ندارد.

حالت سوم آن است که پیمان اولیهٔ کارگزاری مطلق باشد و نه اذنی را در برداشته باشد و نه نهیی را. در این صورت باید وضعیت کار یا قلمروی را که به کارگزار سپرده شده است ملاک

عمل قرار داد. اگر به گونه‌ای باشد که کارگزار می‌تواند به تنهایی در آن اعمال ولایت کند برای او جایز نیست کسی دیگر را [به عنوان دستیار] جانشین خویش سازد، اما اگر به گونه‌ای باشد که امکان سرپرستی آن به تنهایی برای کارگزار فراهم نیست، برای او جایز است در آنچه خود از انجامش ناتوان می‌ماند کسی دیگر را جانشین سازد، هر چند در آنچه خود توان انجامش را دارد تعیین جانشین برای وی جایز نیست.

[: بخش چهارم: امور مربوط به بیت‌المال اعم از دخل و خرج]

اما بخش چهارم، یعنی امور مربوط به بیت‌المال اعم از دخل و خرج آن بدین بیان است که هر مالی که مسلمانان استحقاق آن را داشته باشند و مالک مشخصی در میان آنان نداشته باشد از جمله حقوق بیت‌المال است. همین مال آن‌گاه که قبض شود در زمرهٔ دارایی بیت‌المال تلقی خواهد شد، خواه در مکان خاص بیت‌المال نگه‌داری شود و خواه هنوز به آن مکان منتقل نشده باشد؛ چرا که بیت لمال نه یک مکان، بلکه یک حقیقت حقوقی است. از آن سوی، هر مالی که هزینه کردن آن در مصالح مسلمانان واجب باشد، حقی بر بیت‌المال است و چون مال به این مصرف اختصاص یابد، از جملهٔ هزینه‌های بیت‌المال شمرده خواهد شد، خواه از مکان ویژهٔ بیت‌المال بیرون برده شود و خواه هنوز از آن جا بیرون نرفته باشد. دلیل این کلیت نیز آن است که هر چه در اختیار کارگزاران مسلمانان قرار گیرد یا به دست آنان هزینه شود حکم بیت‌المال را دارد و جزو دخل و خرج بیت المال محسوب می‌شود [خواه اساساً به مکانی به نام خزانهٔ بیت‌المال برسد و از آن جا هزینه شود و خواه نه به آن جا برسد و نه از آن جا هزینه شود].

اکنون که چنین است اموالی که مسلمانان استحقاق آن را می‌یابند به سه دسته تقسیم می‌شود: «فیء»، غنیمت و زکات.

«فیء» از حقوق بیت‌المال است؛ چرا که هزینه کردن آن به رأی و اجتهاد امام بستگی دارد. «غنیمت» از حقوق بیت‌المال نیست؛ زیرا حق کسانی است که در پیکار با دشمن حضور داشته‌اند و خود کسانی مشخصند و از دیگر سوی، نه مصرف آن به رأی امام بستگی دارد و نه وی می‌تواند در منع پیکارگران از غنایم اجتهاد کند. از همین روی، غنیمت از جمله حقوق بیت‌المال شمرده نمی‌شود.

البته خمسِ متعلق بر «فیء» و «غنیمت» خود بر سه بخش است:

أ ـ بخشی از آن از حقوق بیت‌المال تلقی می‌شود. این بخش همان سهم پیامبرﷺ است که چون هزینه کردنش به رأی و اجتهاد امام بستگی دارد در مصالح عمومی مردم مصرف می‌شود.

ب ـ بخش دیگری از آن از حقوق بیت‌المال نیست. این همان سهم «ذوی القربی» است که چون گروه خویشاوندان پیامبرﷺ مستحق آن هستند، مالکانی مشخص دارد و از آن روی که تصمیم‌گیری دربارهٔ آن از دایرهٔ رأی و اجتهاد امام بیرون است در حوزهٔ حقوق بیت‌المال نیز جای نمی‌گیرد.

ج ـ بخشی دیگر از آن هم به گونه‌ای است که بیت‌المال تنها از آن محافظت می‌کند و آن را در موارد تعیین شده به مصرف می‌رساند. این بخش همان سهم «یتیمان»، «بینوایان» و «تهیدستان» است که اگر وجود داشته باشند سهمشان در اختیارشان گذارده می‌شود و اگر وجود نداشته باشند این سهم برایشان نگهداری می‌شود.

«زکات» نیز بر دو گونه است:

[گونهٔ نخست] زکات اموال نهفته است که از جمله حقوق بیت‌المال تلقی نمی‌شود؛ چرا که جایز است مالکان آن‌ها شخصاً زکات متعلق به آن‌ها را به مصرف مستحقانش برسانند.

گونهٔ دوم زکات اموال آشکار است، همانند عشر وضع شده بر کشت و زرع و میوه‌ها و یا زکات چهارپایان. این‌گونه اموال از دیدگاه ابوحنیفه از حقوق بیت‌المال شمرده می‌شود؛ چرا که وی این اموال را حق متعین برخورداران از دو سهمِ پیشین [سهم ذوی‌القربی و سهم سه طایفهٔ دیگر] نمی‌داند و به مصرف رساندن آن‌ها را منوط به رأی و اجتهاد امام می‌شمرد. اما بنابر مذهب شافعی این اموال از حقوق بیت‌المال نیست؛ چرا که ـ از دیدگاه وی ـ جهات و مصارف معیّنی دارد و مصرف آن در غیر این جهات جایز نیست.

اما فتوای شافعی در این باره که اگر هزینه کردن زکات یاد شده در جهات و موارد معیّن در شرع میسّر نباشد، آیا می‌توان بیت‌المال را محل نگهداری این اموال قرارداد یا نه، دچار تفاوت شده است؛ او در فتوای قدیم خود بدان گراییده که اگر جهات معین در شرع در دسترس نباشند این اموال در محل خزانهٔ بیت‌المال نگهداری می‌شود تا مستحقان معین شده برای آن یافت شوند؛ چه، شافعی در فتوای قدیم خود بر این عقیده بود که واجب است زکات به امام پرداخت شود. اما شافعی در فتوای جدید خود تغییرنظر داد و از آن روی که معتقد شده بود پرداخت زکات به امام واجب نیست بدان گرایید که خزانه بیت‌المال محل استحقاقی نگهداری از آن اموال نیست، هر چند اگر سپردن این اموال به بیت‌المال جایز هم باشد این امر عنوان استحقاق

برای بیت‌المال ندارد و این اموال جوازاً در آن جا نگهداری می‌شود.

اما آنچه استحقاقش بر بیت‌المال است [و به دیگر سخن بیت‌المال مکلف به تأمین آن است] خود بر دو گونه است:

گونهٔ نخست آن است که بیت‌المال تنها محل نگهداری آن شمرده می‌شود و استحقاق بر بیت‌المال نسبت به آن اموال و موظف دانستن بیت‌المال به تأمین آن، مشروط به وجود آن اموال در بیت‌المال است و در نتیجه، اگر آن اموال در بیت‌المال وجود داشته باشد رساندن آن به مصارف و جهات معین شده، حقی بر بیت‌المال خواهد بود و اگر هم اساساً چنان اموالی به بیت‌المال سپرده نشده باشد، هر حقی از این جهت بر بیت‌المال ساقط می‌شود.

گونهٔ دوم آن است که تأمین آن حقی بر بیت‌المال باشد. این خود ممکن است به یکی از این دو صورت باشد:

صورت نخست آن که هزینه کردن مال مورد بحث به عنوان عوض، حقی بر بیت‌المال است؛ همانند ارزاق سپاهیان یا بهای زین و برگ و سلاح جنگاوران. این استحقاق بر بیت‌المال مشروط به وجود مال مشخص نیست، بلکه این مصارف از حقوق لازم بیت‌المال است، خواه مالی برای تأمین وجود داشته باشد و خواه نداشته باشد. اگر مال وجود داشته باشد باید در اولین زمان ممکن به کسانی که استحقاق دارند پرداخت شود، همانند پرداخت بدهی در فرض وجود توانمندی مالی، اگر هم مالی وجود نداشته باشد پرداخت آن حقوق در اولین زمان حصول مال لازم است، همانند پرداخت بدهی در فرض اعسار و ورشکستگی.

صورت دوم آن که پرداخت مال مورد بحث حقی بر بیت‌المال است، اما نه به عنوان عوض، بلکه به عنوان نوعی مصلحت‌اندیشی و کمک غیرالزامی. در چنین صورتی وجود این استحقاق بر بیت‌المال مشروط به وجود مال است، نه آن که در فرض نبود مال نیز همچنان بیت‌المال مکلف به پرداخت باشد. بنابر این، چنانچه مالی برای این مصارف در بیت‌المال وجود داشته باشد این پرداخت بر بیت‌المال واجب است و به تبع، وجوب از مسلمانان برداشته می‌شود. اما چنانچه مالی وجود نداشته باشد وجوب از بیت‌المال برداشته می‌شود و از دیگر سوی، اگر آن مصرف از قبیل هزینه‌های جهاد و از چیزهایی باشد که در صورت برآورده نشدن زیانش به همهٔ مسلمانان می‌رسد، از جمله واجبات کفایی بر همهٔ مسلمانان خواهد بود، تا هنگامی که کسی یا کسانی به قدر کفایت عهده‌دارش شوند، اما اگر از قبیل هموار کردن راه سنگلاخی که جز آن راه همواره و در عین حال دورتری برای مردم وجود دارد یا از قبیل برطرف کردن بند

آمدن آب مصرفی‌ای باشد که مردم جز آن آب دیگری نیز برای مصرف می‌یابند، پس از سقوط وجوب از بیت‌المال از آن روی که جایگزینی وجود دارد، وجوب آن از مردم نیز برداشته می‌شود.

اگر دو حق بر بیت‌المال باشد و موجودی آن تنها بتواند پاسخ یکی از این دو مصرف را بدهد و نتواند هر دو را برآورد، اموال موجود در بیت‌المال صرف آن چیزی می‌شود که بدهی مستقر بر بیت‌المال است. اما اگر بیت‌المال نتواند هیچ یک از این دو نیاز را برآورد حکمران، در صورت بیم از تباهی اوضاع، می‌تواند تنها به اندازهٔ پرداخت دیون مستقر بر بیت‌المال و نه برای تأمین وجه کمک‌های غیر لازم، به ذمهٔ بیت‌المال وام بستاند و حاکم پس از او نیز، در صورت توان مالی بیت‌المال، ملزم به بازپرداخت آن است.

اگر اموال بیت‌المال از مصارف آن افزون‌تر باشد فقیهان در مقدار افزون‌تر از مصرف، اختلاف کرده‌اند: ابوحنیفه بدان گراییده که باید این مقدار در بیت‌المال و برای رویارویی با رخدادهایی که دامنگیر مسلمانان می‌شود ذخیره گردد. اما شافعی بدان گراییده که چون مسئولیت تأمین هزینه‌های رخدادهایی که برای مسلمانان پیش می‌آید متوجه مردمان همان زمان است این مقدار افزون‌تر از مصرف ذخیره نمی‌شود، و به جای آن بر مواردی که منافع عمومی مسلمانان را تأمین می‌کند توزیع می‌گردد.

این بخش‌های چهارگانه است که ارکان دیوان حکمرانی بر آن بنیاد شده است.

کاتب دیوان عهده‌دار مسئولیت این دیوان است و درستی سپردن این کار به او مشروط به دو شرط عدالت و کفایت است.

عدالت، از آن روی که بر بیت‌المال و رعیت امین دانسته می‌شود و وجود عدالت و امانتداری، در هر امینی لازم است.

کفایت، هم از آن روی که او عهده‌دار کاری می‌شود که اقتضا دارد توانایی شخصی انجامش را داشته باشد، آن‌سان که از هر دست اندرکار مسئولیتی چنین انتظاری است.

پس از صحت و انعقاد گمارده شدن شخص به این سمت، آنچه بر عهده او قرار می‌گیرد شش چیز است: حفظ قوانین، استیفای حقوق، ثبت گزارش‌ها، حسابرسی از کارگزاران، استخراج گزارش‌ها و رسیدگی به شکایت‌ها.

مسئولیت نخست عبارت است از حفظ قوانین بر آیینی عادلانه، به گونه‌ای که نه افزونی‌ای مستلزم ستم بر رعیت در آن حاصل شود و نه کاستی‌ای که حق بیت‌المال از رهگذر آن آسیب

بیند. بدین ترتیب، اگر در روزگار مسئولیت کاتب دیوانی، سرزمین جدیدی فتح شود یا زمینی بایر احیاء گردد، وی آن را در دیوان ناحیه و همچنین در دیوان جامع بیت‌المال که همهٔ احکام را در خود جای داده است می‌نویسد و اگر در این باره قانونی سابق مقرر داشته شده باشد، به آنچه کاتبان امانتدار پیشین در دیوان ثبت کرده‌اند رجوع می‌کند، البته مشروط به آن که به دستنوشتهٔ آنان اطمینان داشته و این دستنوشته را در حالی که به مهرشان ممهور شده از امینان دیوان دریافت کرده باشند. نوشته‌ای که چنین وضعی دارد در جواز پذیرش و مبنای عمل قراردادن در مقررات دیوانی و احکام حکمرانی قانع کننده است، هر چند در احکام دادرسی و شهادات قانع کننده نباشد. این تفاوت مستند به عرف متداول در هر یک از این دو زمینه است، چنان که محدّث می‌تواند آنچه را که به خطی مورد اطمینان دیده است به سماع روایت کند.

بنابر عقیدهٔ ابوحنیفه، این نظر مطرح است که برای کاتب دیوان جایز نیست به هر دستنوشته‌ای که می‌بیند استناد و بدان عمل کند، مگر این که مضمون همان نوشته را از کاتب پیشین به گوش خود بشنود و آن را حفظ کند، چنان که ابوحنیفه در باب روایت حدیث هم به استناد آنچه در قضاء و شهادات متعارف است همین عقیده را در پیش می‌گیرد. اما این عقیده بسیار دشواری برانگیز و دور از پذیرش است.

[از نگاه نگارنده] تفاوت میان باب قضا و شهادات از یک سو و مقررات دیوانی از سوی دیگر، آن است که قضا و شهادات از حقوق خصوصی افراد است و دست اندرکاران و عهده‌داران فراوان دارد و بنابر این منحصر بودن طریق اثبات آن به این که به خاطر سپرده و به زبان اظهار شود هیچ تنگنایی را در پی نمی‌آورد و درست از همین روی در این زمینه به دستنوشتهٔ تنها استناد نمی‌شود. این در حالی است که از دیگر سوی مقررات دیوانی از جمله حقوق عمومی‌ای است که به رغم فراوانی مصادیق و گسترش آن، کسان کمتری به طور مستقیم دست‌اندرکارش هستند و از همین روی، منحصر ساختن طریق اثبات آن به حافظه و شنیدن، موجب بروز تنگنا می‌شود و به همین دلیل در این زمینه و همچنین در زمینهٔ نقل حدیث استناد به دستنوشتهٔ تنها، کاری جایز است.

مسئولیت دوم یعنی استیفای حقوق، خود بر دو گونه است: گونهٔ نخست استیفای حقوق از کسانی است که بر روی زمین کار می‌کرده‌اند و پرداخت این حقوق بر آنان واجب بوده است؛ و گونهٔ دوم استیفای آن حقوق از کارگزارانی است که آن را از گروه نخست دریافت کرده‌اند.

اما در مورد دریافت از کسانی که مستقیماً بر روی زمین کار می‌کرده‌اند اقرار کارگزاران

حکومت به دریافت آن‌ها ملاک عمل قرار می‌گیرد. دربارهٔ مبنای عمل قراردادن نوشتهٔ کارگزاران مبنی بر دریافت این حقوق، آنچه شیوه کاتبان دیوان است این است که اگر آن دستنوشته را بشناسند نزد ایشان دلیلی بر قبض است، خواه کارگزار حکومت بدین اعتراف داشته باشد که دستنوشته خط اوست و خواه او این خط را به رسمیت نشناخته باشد و البته از دیگر سوی، این خط در مقایسه با دیگر دستنوشته‌های او مطابقت داشته باشد. اما نظریه‌ای که در همین مورد فقیهان برآنند این است که چنانچه کارگزار دستنوشته را انکار کند و بدین اعتراف نداشته باشد که دستنوشته خط اوست، این نوشته دلیلی بر قبض از سوی او نخواهد بود و این هم روا نیست که در الزام و اجبار وی به یک حق، دستنوشته را با دیگر نوشته‌های او مقایسه کنند و تنها چیزی که رواست این است که می‌توان به هدف تهدید و ترساندن کارگزار دستنوشته او را مقایسه کرد تا خود داوطلبانه بدان اعتراف کند. اما اگر کارگزار به دستنوشته اعتراف و در عین حال قبض را انکار کند آنچه از مذهب شافعی بر می‌آید این است که چنین دستنوشته‌ای به استناد عرف، انحصاراً در حقوق حکومتی، حجت است و پرداخت از سوی کسانی که مستقیماً بر اراضی کار می‌کنند و نیز دریافت از سوی کارگزاران را اثبات می‌کند. اما آنچه از مذهب ابوحنیفه بر می‌آید این است که چنین دستنوشته‌ای نه بر رعیت حجت است و نه بر کارگزاران حکومت، مگر آن که لفظاً بدان اقرار کنند، درست همانند بدهی‌های خاص. اما آن تفاوتی که ما پیشتر در این باره یادآور شدیم قانع کننده است.

اما استیفای از کارگزاران: اگر آن اموال از جمله دارایی‌ها یا آورده‌های به بیت‌المال باشد در آن به امضای حکمران نیازی نیست و تنها اعتراف عهده‌دار بیت‌المال به دریافت آن، دلیل بر برداشت کارگزار در این باره است. داوری دربارهٔ دستنوشته نیز [ظاهراً مقصود دستنوشتهٔ متولی بیت‌المال است] چنانچه با اقرار همراه نباشد، بر همان مبنا که در مورد دستنوشته‌های کارگزاران گذشت، بنابر آنچه از مذهب شافعی بر می‌آید حجت است و بنابر آنچه از مذهب ابوحنیفه بر می‌آید حجت نیست. اما اگر آن اموال از جمله هزینه‌های بیت‌المال یا اموالی باشد که از آن جا خارج می‌شود، تنها به امضای حکمران می‌توان آن‌ها را در اختیار کارگزاران حکومت قرارداد. این امضا پس از احراز صحت، دلیل قانع کننده در جواز پرداخت خواهد بود. اما در مورد حسابرسی به استناد چنین امضایی دو احتمال وجود دارد:

نخست آن که حسابرسی بدین استناد بر اقرار کسی که برای او امضایی صادر شده است

مبنی بر قبض آنچه در سند ذکر شده توقف دارد؛ زیرا امضا[1] تنها در پرداخت به شخص حجت است و در قبض از ناحیهٔ او حجت نیست.

احتمال دیگر آن که به صرف این امضا کارگزار بیت‌المال نسبت به آنچه در توقیع آمده مؤاخذ است و آن اموال جزو دریافتی او محسوب می‌شود. اگر کسی که توقیع برای او صادر شده است منکر قبض شود حکومت در این باره از کارگزار توضیح می‌طلبد و او را به اقامهٔ دلیل بر این امر الزام می‌کند. اگر او چنین دلیلی نداشته باشد صاحب امضا را سوگند می‌دهند و کارگزار از حقِ ستاندن غرامت برخوردار می‌شود.

از دو احتمال یاد شده، این احتمال اخیر بیشتر با عرف دیوان سازگاری دارد، در حالی که احتمال نخست به آنچه اقتضای حقیقت در فقه است نزدیک‌تر می‌نماید.

البته، بنابر هر یک از دو احتمال پیشین، چنانچه متولی بیت‌المال در صحت امضا شک داشته باشد، نمی‌تواند آن را بر کارگزار محاسبه کند و از این بابت از او حساب بخواهد، مگر هنگامی که آن را بر امضا کننده عرضه بدارد.

بنابر این، اگر صاحب امضا پس از عرضهٔ بر او، آن را تایید کرد، امضا صحیح است و احتساب بر اساس آن بر مبنایی که پیشتر گذشت صورت می‌پذیرد، اما اگر آن را انکار کرد، مال ذکر شده در آن برکارگزار محاسبه نمی‌شود و سپس چگونگی مصرف آن از بیت‌المال وارسی می‌گردد و مبنای عمل قرار می‌گیرد. اگر آن مال به مصرف خاصی اختصاص یافته و همچنان موجود باشد کارگزار حق باز ستاندنش را از صاحب امضا دارد و اگر به مصرف جهاتی اختصاص یافته باشد که مطالبه آن ممکن نیست کارگزار خواستار سوگند صاحب امضا بر این انکار می‌شود. اگر صاحب دیوان از صحت بیرون رفتن مال از بیت‌المال اطلاع نداشته باشد صاحب امضا حق ندارد کارگزار را سوگند دهد، نه مطابق عرف حکمرانی و نه مطابق احکام باب قضاء. اما اگر از صحت بیرون رفتن مال از بیت‌المال اطلاع داشته باشد مطابق عرف و آیین حکمرانی از این که حکمران را سوگند دهد باز داشته می‌شود و چنین حقی ندارد، ولی مطابق احکام باب قضاء این درخواست وی پذیرفته می‌شود.

مسئولیت سوم ثبت گزارش‌هاست که خود سه نوع را در بر می‌گیرد:

أ ـ گزارش‌های مساحت و قلمرو؛

ب ـ گزارش‌های دریافت و استیفا؛

---

۱. بر حسب آنچه از قراین پیداست مقصود امضای حکمران است ـ م.

ج ـ گزارش‌های پرداخت و هزینه.

در مورد گزارش‌های مساحت و قلمرو، اگر در دیوان دارای سندهایی اصلی باشند که این مقدار در آن‌ها مشخص شده است صحت گزارش‌ها با این اصل سنجیده می‌شود و چنانچه مطابقت داشته باشد در دیوان ثبت می‌گردد. اما در صورتی که این مساحت‌ها و قلمروها در دیوان دارای ثبتی اصلی نباشند در ثبت آن‌ها به اظهار گزارش کننده بسنده می‌شود.

در مورد گزارش‌های دریافت و استیفا و در ثبت آن‌ها تنها به اظهار گزارش کننده بسنده می‌شود؛ زیرا وی در این گزارش نه به سود، بلکه به زیان خویش به چیزی اقرار کرده است.

اما در گزارش‌های پرداخت و هزینه، در واقع گزارش کننده مدعی است و دعوی او تنها به ادلهٔ مقبول پذیرفته می‌شود. در این میان، اگر وی به امضاهایی از سوی والیان امور استناد کند آن‌ها را عرضه می‌دارد و در این باره مطابق آنچه گذشت داوری می‌شود.

مسئولیت چهارم حسابرسی از کارگزاران است که احکام آن بسته به کاری که کارگزاران بدان گمارده شده‌اند و پیشتر در این باره به تفصیل گفته‌ایم تفاوت می‌یابد؛ اگر کارگزاران گماشتهٔ بر گردآوری خراج باشند از سویی بر آنان واجب است حساب دریافت خود را گزارش کنند و از سویی بر کاتب دیوان واجب است در مورد صحت و سقم گزارشی که داده‌اند حسابرسی کند. اما اگر آنان گماشتهٔ برگردآوری عشر باشند بنابر مذهب شافعی، نه بر آن‌ها واجب است دریافت‌ها را گزارش کنند و نه بر کاتب دیوان واجب است در این باره از آنان حساب بخواهد؛ چرا که از دیدگاه شافعی عشر نوعی زکات است که مصرف آن به نظر والیان امور بستگی ندارد و اگر پرداخت کنندگان مستقلاً آن را [در موارد مشخص در شرع] هزینه کنند این کار جایز است. اما بنابر مذهب شافعی هم بر این گونه کارگزاران واجب است حساب خود را گزارش کنند و هم بر کاتب دیوان واجب است از این بابت از آنان حساب بخواهد؛ چرا که از دیدگاه ابوحنیفه، خراج و عشر مصارفی همسان دارند.

هنگامی که از آن دسته از کارگزاران که حساب خواستن از ایشان واجب است حسابرسی شود [در جزئیات امر] باید نگریست؛ اگر میان کارگزاران و کاتب دیوان سوگندی صورت نپذیرد، سخن کاتب دیوان دربارهٔ تصفیه‌حساب و باقیماندهٔ آن پذیرفته می‌شود. اما چنانچه ولی امر در این باره شک کند وی را به احضار گواه برای اثبات دعوی خویش مکلف می‌سازد. آن گاه اگر با حضور گواهان، تردید موجود از میان برود، سوگند نیز ساقط می‌شود، ولی اگر همچنان تردید بر جای ماند و ولی امر بخواهد در این خصوص کسی را سوگند دهد کارگزار را

سوگند می‌دهد، نه کاتب دیوان را؛ زیرا بازخواست متوجه کارگزاراست، نه کاتب.

اگر در جزئیات حساب، میان این دو اختلاف رخ نماید، باید در وضعیت نگریست: چنانچه اختلاف آنان در درآمد یا به دیگر سخن، آورده‌های به بیت‌المال باشد آنچه پذیرفته می‌شود سخن کارگزار است؛ چرا که وی در این فرض منکر است. اما چنانچه اختلاف بر سر هزینه یا به دیگر سخن چیزی باشد که از بیت‌المال خارج می‌شود آنچه پذیرفته می‌شود سخن کاتب است؛ زیرا در این جا او منکر به حساب می‌آید. اما اگر اختلاف میان آن‌ها بر سر مساحتی باشد که می‌توان آن را دوباره سنجید، پس از وقوع اختلاف، این اندازه‌گیری مجدد انجام می‌گیرد و به مقتضای آنچه در این اندازه‌گیری مجدد به سنجش درست به دست می‌آید عمل می‌شود.

مسئولیت پنجم استخراج گزارش‌های لازم از ثبت شده‌های دیوان است که خود نوعی گواه گرفتن صاحب دیوان بر قوانین و حقوق ثبت شده در دیوان شمرده می‌شود و از همین روی همانند شهادت و مشروط به دو شرط است:

شرط نخست آن که تنها اموالی را از دیوان استخراج کند که به صحت آن‌ها علم دارد، چنان که در باب شهادت نیز شخص تنها حق دارد به چیزهایی شهادت بدهد که آن‌ها را می‌داند و نسبت به آن‌ها اطمینان حاصل کرده است.

شرط دوم آن که خود بدون درخواست به استخراج چنین گزارشی اقدام نکند و تنها هنگامی این کار را انجام دهد که در این باره از او درخواست شده باشد، چنان که گواه نیز تنها هنگامی ادای شهادت می‌کند که از او درخواست شود. درخواست کنندهٔ چنین گزارشی نیز همان کسی است که امضا بش [نزد متولی بیت‌المال] نافذ و مقبول است، چونان که در باب قضا نزد کسی شهادت داده می‌شود که حکم و داوری او نافذ است. بنابر این، اگر متولی دیوان بر حسب درخواست این صاحب امضا گزارشی ارائه دهد، امضاکنندهٔ صاحبدرخواست ملزم است آن را بپذیرد و مطابق آن عمل کند، چنان که در باب قضا و شهادات قاضی موظف است مطابق آنچه گواهان نزد او شهادت می‌دهند حکم کند و این حکم را به اجرا گذارد.

اگر صاحب امضا دربارهٔ مستند این گزارش تردید کند، جایز است از کاتب دیوان بپرسد که آن را از کجا برگرفته است، نیز جایز است از او بخواهد گواهان دیوان را بر صحت این استناد به حضور آورد. اما برای قاضی جایز نیست از شاهد مستند یا سبب شهادت او بپرسد. اگر کاتب دیوان پس از این درخواست، گواهان را بر صحت مستند خود به حضور آورد و صحت

گواهی آنان در دل صاحب امضا افتاد، تردید و شک از میان خواهد رفت، ولی اگر کاتب دیوان چنین گواهانی در اختیار نداشت و یادآور شد که چون پیشتر می‌دانسته، گزارش خویش را از حفظ نوشته است سخن او گرفتار عیب و کاستی خواهد بود و صاحب امضا حق خواهد داشت این گزارش را از او بپذیرد یا رد کند، هر چند حق ندارد وی را بر درستی گزارش سوگند دهد.

مسئولیت ششم رسیدگی به شکایت‌هاست که خود بسته به تفاوت نوع دادخواهی، احکامی متفاوت دارد و از این دو احتمال بیرون نخواهد بود که دادخواه یا از رعیت است، یا از کارگزاران.

چنانچه دادخواه از رعیت باشد و از ستم و بدرفتاری از کارگزاران شکایت کرده باشد، صاحب دیوان میان آن‌ها داوری خواهد کرد و برای او جایز خواهد بود این دادخواهی را بررسی کند و ستم را از میان بردارد، خواه اعمال ولایت در این خصوص به او واگذار شده باشد یا نشده باشد؛ چه، کاتب دیوان اصولاً برای همین پاسداشت قوانین و استیفای حقوق به کار فراخوانده می‌شود و بنابر این، به انعقاد این ولایت برای او از حق رسیدگی به دادخواهی‌ها نیز برخوردار می‌شود. البته، اگر کاتب دیوان صریحاً از چنین داوری‌ای نهی شده باشد از آن خودداری می‌ورزد و این نهی، برکناری وی از بخشی از آنچه به او سپرده شده است شمرده می‌شود.

اما اگر دادخواه یکی از کارگزاران باشد که در محاسبه‌ای با او بی‌قاعده عمل کرده‌اند یا در معامله‌ای با او خطا شده است، صاحب دیوان طرف این دادخواهی خواهد بود و ولی امر، خود، به این دادخواهی رسیدگی می‌کند.

باب نوزدهم

مقررات کیفری

جرم‌ها اموری ممنوع شده از دیدگاه شرع هستند که خداوند به حد یا به تعزیر از آن‌ها بازداشته است و چون در این باره به کسی اتهامی وارد آید چنان که سیاست دینی اقتضا می‌کند باید حقیقت امر را روشن ساخت، و چون ارتکاب آن از سوی کسی ثابت شود، باید آن‌سان که احکام شرع می‌طلبد، کیفر آن‌ها را استیفا کرد.

پس از متهم شدن کسی به ارتکاب جرم و پیش از ثبوت صحتش، چگونگی برخورد با آن به وضعیت رسیدگی کننده بستگی دارد.

[أ] چنانچه بررسی کننده قاضی‌ای باشد و مردی را به تهمت زنا یا دزدی نزد او آورند، متهم شدن شخص به چنین اتهامی نزد او اثری ندارد و جایز نیست وی به هدف کشف حقیقت یا روشن شدن امر، متهم را زندانی کند یا به زور به اقرار وادارد. این قاضی دعوی سرقت بر ضد شخص را تنها از مدعی‌ای می‌پذیرد که خود نسبت به مالی که مطرح شده استحقاق و مالکیت دارد. پس از سماع دعوا، قاضی مطابق اقرار یا انکاری که از سوی متهم رخ می‌نماید عمل می‌کند.

نزد همین قاضی اگر کسی دیگری را به زنا متهم کند، قاضی تنها زمانی این دعوی بر ضد متهم را بشنود که مدعی از زنی که مرد را به زنای با او متهم می‌کند نام برد و چگونگی آن کار را هم به گونه‌ای که زنای که موجب حد باشد وصف کند. پس از آن، اگر متهم به زنا اقرار کند، به موجب اقرارش بر او حد جاری شود و اگر انکار کند، اما بینه‌ای وجود داشته باشد قاضی آن

بینه را می‌شنود و اگر هم بینه‌ای وجود نداشته باشد، نه در حقوق الله، بلکه تنها در آنچه به حق‌الناس مربوط می‌شود و آن هم در صورتی که مدعی خواهان سوگند منکر باشد او را سوگند می‌دهد.

[ب] اما چنانچه ناظری که متهم را به نزد او آورده‌اند یکی از فرمانروایان یا از عهده‌داران[1] امور یا مأموران حکومت باشد، در برخورد با متهم از ابزارهایی برای کشف جرم و روشن ساختن حقیقت برخوردار است که برای قاضیان و داوران فراهم نیست و از این روی چگونگی دادرسی این دو مقام یعنی قاضی و امیر از نه جنبه با یکدیگر تفاوت می‌یابد:

نخست آن که برای فرمانروا جایز است[2] تهمت‌های وارد آمده بر متهم را بی آن که دربارهٔ دعوی مطرح شده تحقیق کند و این دعوی نزد او ثابت شده باشد، از مأموران حکومت بشنود. همچنین، برای وی جایز است در کسب اطلاع دربارهٔ متهم و این که آیا او فردی مشکوک است یا اتهامی از قبیل آنچه به او نسبت داده‌اند سابقه و شهرت دارد به سخن مأموران رجوع کند. اگر آنان او را از چنین تهمتی تبرئه کنند بار این اتهام سبک‌تر شود و از متهم فرو نهاده شود و آن امیر که نزد او طرح دعوی شده است در آزاد کردن متهم شتاب ورزد و در برخورد با او درشتی نکند. اما اگر یادشدگان متهم را اهل اتهام‌هایی از قبیل آنچه به او نسبت داده شده است بدانند و به چنان کارهایی بشناسند اتهام سنگین‌تر شود و قوت یابد و در نتیجه، وی در برخورد با متهم و در کشف جرم به روش‌هایی توسل جوید که در ادامه بیان خواهیم داشت. این در حالی است که قاضیان چنین حقی ندارند.

دوم آن که فرمانرو حق دارد در قوی دانستن یا ضعیف دانستن اتهام به شواهد و قراین و ویژگی‌های متهم توجه کند و آن‌ها را ملاک عمل قرار دهد. برای نمونه، اگر تهمتی که مطرح شده زنا باشد و از آن سوی، متهم نیز از کسانی باشد که از زنان فرمان می‌برد و شوخ‌طبع و زبانفریب است تهمت قوت یابد، یا اگر آنچه مطرح شده تهمت به سرقت باشد و متهم نیز فردی ترفندباز باشد و در بدن او هم آثاری از ضرب و جرح وجود داشته و یا هنگام دستگیری وسایل نقب زنی به همراه داشته باشد، تهمت از قوت برخوردار شود و بر عکس، چنانچه اوضاع و احوال جز این باشد تهمت ضعیف گردد. این در حالی است که برای قاضیان چنین امکانی نیز وجود ندارد

---

۱. در متن ماوردی «اولاد» آمده، اما در متن فراء «ولاة» آمده و ظاهرا این اخیر درست می‌نماید ـ م.

۲. در متن ماوردی «لایجوز» آمده، اما چنان که در متن فراء نیز آمده، عبارت «یجوز» درست است ـ م.

سوم آن که فرمانروا حق دارد به هدف کشف جرم یا حصول تبرئهٔ متهم، وی را پیش از اثبات جرم زندانی کند. البته، دربارهٔ مدت زمان مجاز برای چنین بازداشتی اختلاف کرده‌اند: ابوعبدالله زبیری ـ از پیروان شافعی ـ گفته است: بازداشت به هدف کشف جرم یا حصول تبرئه، تنها به مدت یک ماه جایز است و نباید از این مدت تجاوز شود. اما دیگران گفته‌اند: مدت این بازداشت مشخص نیست و به رأی و اجتهاد امام بستگی دارد. از دیدگاه نگارنده همین نیز سازگارتر می‌نماید. این در حالی است که قاضیان تنها در صورتی حق دارند کسی را به زندان افکنند که حکمی بر او ثابت شده باشد.

چهارم آن که فرمانروا حق دارد در صورتی که اتهام قوی باشد، متهم را نه به قصد حدّ، بلکه به قصد تعزیر، تازیانه بزند تا او را به اظهار حقیقت دربارهٔ اتهامی که به او زده شده است وادارد. اگر چنین متهمی در حالی که کتک خورده است اقرار کند، باید در وضعیت اقرار او نگریست. اگر او را به هدف اقرار کردن زده‌اند، اقرار وی در زیر تازیانه هیچ حکمی ندارد، ولی اگر او را به هدف اظهار داشتن حقیقت زده‌اند و او در زیر تازیانه اقرار کرده است زدن را متوقف می‌کنند و از او می‌خواهند اقرار خود را تکرار کند. اگر در این حالت اقرار را تکرار کند تنها همین اقرار اخیر و نه اقرار نخست بر او حجت گرفته شود. اما چنانچه فرمانروا به همان اقرار نخست بسنده بدارد و از متهم نخواهد که اقرار خویش را تکرار کند او را محدود به این نسازند که به همان اقرار نخست عمل کند؛ هر چند ما چنین کاری را خوش نداریم.

پنجم آن که برای فرمانروا جایز است کسی را که جرم‌هایی مکرر انجام داده و اجرای حد نیز مانع او نشده است در صورتی که مردم از جرایم او در رنج و آزار باشند، پس از تأمین خوراک و پوشاک وی به زندان ابد افکند، تا از این رهگذر زیان وی از مردم دور داشته شود، اما قاضیان چنین حقی ندارند.

ششم آن که برای فرمانروا جایز است به هدف روشن شدن وضع متهم و حساس‌تر کردن شرایط بر او و به منظور کشف حقیقت، خواه در حق‌الله و خواه در حق‌الناس، متهم را سوگند دهد. حتی بر او ایرادی نیست که متهم را به طلاق، عتاق و صدقه به سوگند وادارد، همانند آن سوگندهای به نام خدا در بیعت مردم با حکمران خویش. این در حالی است که قاضیان نه حق دارند جز در بارهٔ حقی که بر متهم ثابت و مقرر شده است او را سوگند دهند و نه حق دارند از سوگند دادن به خداوند فراتر روند و به طلاق و عتاق و جز آن سوگند دهند.

هفتم آن که فرمانروا حق دارد مجرمان را به زور به توبه کردن وادارد و تهدیدهایی را

متوجه آنان سازد که ایشان را به توبه‌ای داوطلبانه می‌کشاند. همچنین، بر او ایرادی نیست که در جایی که کشتن این مجرمان نیز لازم نباشد آنان را به قتل تهدید کند؛ چه، این تهدید مصداقی از دروغ نیست و عنوان تعزیر و تأدیب دارد. البته، برای وی جایز نیست این تهدید به قتل را عملی سازد و در جایی که کشتن متهم لازم نیست او را بکشد.

هشتم آن که برای فرمانروا جایز است گواهی پیروان سایر ادیان[1] و دیگر کسانی را که سماع شهادت آنان برای قاضیان جایز نیست بشنود، مشروط به آن که شمار ایشان فراوان باشد.

نهم برای فرمانروا جایز است حتی در کشمکش‌هایی داوری کند که برای هیچ کدام از طرف‌ها موجب حکم به خسارت یا حد نمی‌شود. اگر در هیچ کدام از طرف‌های نزاع اثر جراحتی نباشد، امیر نخست دعوی کسی را که پیشتر طرح نزاع را شروع کرده است می‌شنود، اما اگر در یکی از آن‌ها اثر جراحت باشد برخی فقیهان بدان گراییده‌اند که وی باید نخست نظر کسی را که چنین آثاری در او هست گوش کند و به این که چه کسی پیشتر شروع کرده است اعتنایی نورزد، اما آنچه بیشتر فقیهان برآنند این است که در هر صورت باید نخست شکایت کسی را که پیش از دیگری طرح دعوا کرده است شنید.

در هر صورت، در چنین نزاع‌هایی کسی که درگیری را آغاز کرده است جرمی سنگین‌تر دارد و کیفر او نیز سخت‌تر است.

برای فرمانروا جایز است بر حسب دو نکته، اندازه متفاوتی را برای کیفر طرف‌های کشمکش تعیین کند؛ نخست بر حسب تفاوت آن‌ها در دست گشودن به درگیری و تجاوز به حقوق دیگران؛ و دیگری بر حسب تفاوت آن‌ها در ترس انگیزی و مقاومت.

اگر فرمانروایی صلاح در این بداند که در برخورد با اراذل و اوباش آن‌ها را در شهر بچرخاند و جرایم آنان را در ملأ عام فاش سازد این کار جایز است.

این نکته‌های نه‌گانه چیزهایی است که فرمانروایان و قاضیان در این باره در برخورد با متهم پیش از ثبوت جرم با همدیگر تفاوت دارند؛ چرا که سیاست کردن رعیت از حقوق اختصاصی امیران است، و صدور احکام قضایی نیز کار قاضیان.

---

۱. در متن ماوردی عبارت «لا یجوز للامیر ان یسمع شهادات اهل الملل» آمده و در متن فراء، عبارت «یجوز للامیر ان یسمع شهادات اهل المهن» آمده است. اما از دیدگاه مترجم آنچه صحیح به نظر می‌رسد «یجوز» و «الملل» است و ترجمه حاضر نیز بر همین پایه انجام یافته است ـ م.

فصل [: حدود]

اما پس از ثبوت جرم و در اجرای حد، فرمانروایان و قاضیان با یکدیگر برابرند و ثبوت جرم نزد آنان نیز به یکی از دو طریق اقرار و بینه امکانپذیر است. هر یک از این دو طریق احکامی ویژه دارند که در جای خود گفته شود.

حدود، بازدارنده‌هایی هستند که خداوند آن‌ها را برای جلوگیری از ارتکاب آنچه ممنوع ساخته و نیز ترک آنچه واجب گردانده مقرر داشته است؛ چه این که در نهاد انسان گاه هوس‌هایی که او را به خوشی‌های این سرای مشغول دارد و به تهدیدهای آن سرای بی‌توجه سازد چیرگی می‌یابد و از همین روی خداوند کیفرهایی را به عنوان حد مقرر داشته است که نادانان را از سر ترس از کیفر و بیم از خواری و رسوایی از کارهای نادرست باز بدارد و بدین‌سان آنچه را حرام اعلام داشته محدوده‌ای ممنوع باشد و آنچه را واجب گردانده متّبع افتد و در نتیجه، مصلحت فراگیرتر و تکلیف بند گان کامل‌تر باشد. خداوند فرمود: «تو را نفرستادیم مگر رحمتی برای جهانیان»[1]؛ تا بندگان را از نادانی برهاند، از گمراهی به راه درست آورد، از نافرمانی‌ها بازبدارد و به فرمانبری برانگیزد. با این مقدمه، آن بازدارنده‌های الهی بر دو گونه‌اند: حد و تعزیر.

حدود خود بر دو نوع است:

نخست آنچه از حقوق الله باشد؛

دوم آنچه از حقوق الناس باشد.

از این میان، آنچه به حق الله مربوط می‌شود خود به دو قسم است:

نخست آنچه در ترک واجب لازم آید؛

دوم آنچه در انجام حرام واجب آید.

[کیفر ترک واجب]

حدودی که در ترک واجب لازم می‌آید نمونه‌هایی را چون ترک نماز واجب تا پایان وقت آن در بر می‌گیرد. در این نمونه، از شخص دربارهٔ وانهادن نماز پرسش می‌شود. اگر بگوید از روی فراموشی بوده است، بی آن که تا فرارسیدن وقت نماز دیگری همانند آن صبر کنند، به او دستور داده می‌شود آن نماز فراموش شده را در همان زمان که به یادآورده است قضا کند؛ زیرا

---

۱. انبیاء / ۱۰۷: ﴿وَمٰا اَرْسَلْنٰاكَ اِلاّٰ رَحْمَةً لِلْعٰالَمِينَ﴾.

پیامبر خدا ﷺ فرمود:

«هر کس از نمازی خواب ماند یا آن را فراموش کرد باید هنگامی که به یاد آورد آن را بخواند؛ که همین هنگام وقت آن نماز است و جز این برای [ترک] نماز کفاره‌ای دیگر نیست»[1]

اگر شخص نماز را به سبب بیماری واگذاشته باشد [بدان مکلف است که] آن را مناسب توان خود یعنی نشسته یا خوابیده به جای آورد، چنان که خدای تعالی فرموده است:

«خداوند هیچ کس را جز به اندازهٔ توانش تکلیف نمی‌دهد»[2].

اگر شخص نماز را از سر انکار وجوبش واگذاشته باشد کافر است و احکام مرتد بر او جاری است و چنانچه توبه نکند به اتهام ارتداد کشته می‌شود.

اما چنانچه شخص در حالی که به وجوب نماز عقیده دارد تنها از آن روی که انجام نماز را سنگین می‌یابد آن را واگذاشته باشد فقیهان دربارهٔ حکم وی اختلاف کرده‌اند: ابوحنیفه بدان گراییده که باید او را در اوقات نماز بزنند و نمی‌توان او را کشت. احمد بن حنبل و گروهی از اهل حدیث گفته‌اند: چنین کسی به ترک نماز کافر می‌شود و به جرم ارتداد به قتل می‌رسد. اما شافعی بدان گراییده که کسی به ترک نماز کافر نمی‌شود و مرتد هم به شمار نمی‌آید، بلکه باید او را به عنوان اجرای حد کشت، هر چند قتل وی تنها پس از توبه خواستن از او ممکن است. بنابر این، اگر توبه کند و به این خواسته که باید نماز بخواند تن دهد او را به انجام نماز امر کنند و واگذارند. اگر هم بگوید نماز را در خانه خود می‌خوانم او را به امانتداری‌اش واگذارند و بدان مجبور نکنند که در حضور مردم نماز بخواند. اما اگر شخص از توبه خودداری ورزد و به انجام نماز تن ندهد او را، بنابر یکی از دو نظریه در همان وقت، و بنا بر نظریه‌ای دیگر پس از سه

---

۱ ـ «من نام عن صلاة او نسيها فيصلها اذا ذكرها فذلك وقتها لا كفارة لها غير ذلك». متن کامل یا بخشی از این حدیث نبوی در منابعی چند آمده و از آن جمله است: مسلم، صحیح مسلم، ج ۱، ص ۴۷۷، ش ۶۸۴ و پس از آن؛ بخاری، صحیح البخاری، ج ۱، ص ۲۱۵، ش ۵۷۱ و پس از آن؛ ابن خزیمه، صحیح ابن خزیمه، ج ۲، ص ۹۷، ش ۹۹۲ و ۹۹۳ و ص ۲۵۵؛ ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۴، ص ۴۲۴، ش ۱۵۵۵ و پس از آن؛ نسائی، سنن النسائی (المجتبی)، ج ۱، ص ۲۹۳، ش ۴۱۶ و پس از آن؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۲۲۷، ش ۶۹۵ و پس از آن؛ ابن ابی شیبه، مصنف ابن ابی شیبه، ج ۱، ص ۴۱۱، ش ۴۷۳۵ و پس از آن؛ دارمی، سنن الدارمی، ج ۱، ص ۳۰۵، ش ۱۲۲۹؛ ابویعلی موصلی، مسند ابی یعلی، ج ۵، ص ۴۰۹، ش ۳۰۸۶؛ ابوعوانه، مسند ابی عوانه، (۱)، ج ۱، ص ۳۲۱، ش ۱۱۴۴؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۱، ص ۳۱۸ و ۳۱۹؛ مناوی، البیان والتعریف، ج ۲، ص ۲۳۴؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۳، ص ۲۸۹ و ۲۹۷، ج ۵، ص ۲۰۳، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۴۸ و ۲۵۱، ج ۶، ص ۳۹۷، ۴۰۳ و ۴۰۷، ج ۱۳، ص ۴۳ و ج ۱۴، ص ۱۲۹؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۲، ص ۴۶۶؛ ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۱، ص ۱۲۱، ح ۴۴۲ و پس از آن؛ ابن جارود، المنتقی، ج ۱، ص ۷۰، ش ۲۳۹.

۲. بقره / ۲۸۶: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾.

روز بکشند.

چنین کسی را باید به شمشیر گردن زد. ابوالعباس بن سریج نیز گفته است: باید از به کار بردن شمشیر که کار را زودتر تمام کند پرهیز کرد و او را با چوبی زد تا بمیرد، شاید با طولانی شدن زمان، فرصت توبه برای او فراهم آید.

پیروان شافعی دربارهٔ وجوب قتل شخص در صورتی که از انجام قضای نمازهای واجب خودداری ورزد اختلاف کرده‌اند: برخی به قتل وی گراییده‌اند، چونان که اگر واجب موقت را در وقت خاص خویش ترک کرده باشد. اما برخی دیگر بدان گراییده‌اند که چون نماز به سبب قضا شدن بر ذمهٔ شخص استقرار یافته، وی بدین سبب که آن را انجام نداده است کشته نمی‌شود.

به هر روی، چنانچه کسی به این جرم کشته شود پس از کشتنش بر او نماز می‌خوانند و او را بدان دلیل که از مسلمانان شمرده می‌شود در گورستان مسلمانان به خاک می‌سپارند و مال وی نیز به وارثانش تعلق می‌گیرد.

کسی که روزه را ترک کند به اجماع فقیهان به این جرم کشته نمی‌شود، بلکه در زمان روزه در ماه رمضان از رسیدن خوردنی و نوشیدنی به او مانع می‌شوند و وی را از باب تعزیر ادب می‌کنند. اگر پس از این اقدام به روزه تن دهد او را واگذارند و به امانتداری وی در این خصوص اعتماد کنند. اما چنانچه او را در حال روزه‌خواری بینند تعزیر شود و به قتل نرسد.

اگر کسی زکات را ترک کند به این جرم کشته نمی‌شود و تنها زکات را به اجبار از اموال او استیفا می‌کنند و اگر بی آن که شبهه‌ای در میان باشد مال خود را کتمان کند او را تعزیر کنند. اگر به سبب خودداری و سرسختی شخص از دادن زکات، ستاندن قهری آن از وی امکانپذیر نباشد در این باره باید با او پیکار کرد تا زکات را از وی ستاند، هر چند این پیکار به کشته شدن او بینجامد، آن‌سان که ابوبکر صدیق با کسانی که از پرداخت زکات امتناع می‌ورزیدند برخورد کرد.

اما حج، وجوب آن از دیدگاه شافعی وجوبی موسّع است و شخص از هنگام استطاعت تا مرگ برای انجامش فرصت دارد و از این روی، بنابر مذهب او تأخیر حج از وقت آن اساساً تصور نمی‌شود. ولی از دیدگاه ابوحنیفه وجوب حج فوری است و بر این پایه تأخیر حج از وقت وجوب تصور دارد، اما در عین حال کسی که حج را ترک کرده باشد نه بدین جرم به قتل می‌رسد و نه بدین گناه تعزیر می‌شود؛ چرا که می‌تواند آن را پس از وقت وجوب نه به عنوان

ادا، بلکه به عنوان قضا انجام دهد. بنابر این، اگر چنین کسی پیش از انجام حج درگذرد از جانب او حجی به جای آورده می‌شود و هزینهٔ آن [، نه از ثلث، بلکه] از اصل مال او برداشته می‌شود.

کسی که از دادن حقوق مردم، اعم از بدهی و جز آن خودداری ورزد، اگر امکان داشته باشد این حقوق به زور از او ستانده می‌شود و اگر این کار امکانپذیر نباشد وی را به زندان افکنند، مگر آن که گرفتار اعسار باشد که در این صورت باید تا زمان حصول توانایی مالی به او فرصت داد.

این احکام کیفرهایی است که بر ترک واجبات مترتب می‌شود.

[کیفر انجام حرام]

اما آنچه به واسطهٔ ارتکاب کارهای حرام لازم می‌آید بر دو گونه است:

گونهٔ نخست آنچه به حقوق الله مربوط می‌شود، که خود چهار عنوان حد زنا، حد میگساری، حد دزدی و حد محاربه را در بر می‌گیرد.

گونه دوم آنچه به حقوق مردم مربوط می‌شود که خود شامل دو عنوان حد قذف به زنا و حد قذف در دیگر جرایم است. هر یک از این عنوان‌ها را در فصل ویژهٔ خویش به تفصیل بیان می‌کنیم:

فصل اول: حد زنا

زنا آن است که مردی بالغ و عاقل ختنه گاه آلت خود را در شرمگاه زن، پیش یا پس، پنهان کند، بی آن که میان این دو تن پیوندی مشروع وجود داشته و یا شبهه‌ای در میان باشد. البته، ابوحنیفه زنا را به انجام این کار از جلو نه از پشت اختصاص داده است.

در حد زنا مرد و زن زناکار یکسانند و برای هر یک از آن‌ها دو حالت تصور می‌شود: بکر بودن و داشتن حالت احصان.

بکر مردی است که با هیچ زنی به پیوند زناشویی آمیزش نکرده باشد. چنین کسی چنانچه آزاد باشد صد تازیانهٔ حد بخورد و این تازیانه‌ها را بر همهٔ بدن او جز صورت و اندام‌هایی که شلاق زدن بر آن‌ها موجب مرگ است بنوازند تا هر یک از اعضا سهم خویش را از این کیفر ببرد. این ضربه‌ها به تازیانه انجام می‌گیرد، نه به آهن که شخص را بکشد و نه به ژنده پارچه‌ای که شخص را نیازارد. فقیهان دربارهٔ تبعید چنین کسی، افزون بر تازیانه اختلاف ورزیده‌اند:

ابوحنیفه از باب بسنده داشتن به همان تازیانه، از این کیفر اضافی منع کرده است؛ مالک گفته است: مرد تبعید می‌شود ولی زن تبعید نمی‌شود؛ و شافعی واجب دانسته است که زن و مرد به مدت یک سال به جایی که دست کم تا وطن آن‌ها یک شبانه روز راه فاصله دارد تبعید شوند، بدین استناد که پیامبر خدا ﷺ فرمود:

«از من فرا گیرید؛ [خداوند] برای زنان چاره‌ای قرار داده است: مرد و زن بکر با همدیگر، کیفرشان صد تازیانه و یک سال تبعید است و بیوه و بیوه با همدیگر، کیفرشان صد تازیانه و سنگسار شدن است»[1].

از دیدگاه شافعی حد کافر و مسلمان در تازیانه و تبعید همانند است.

اما در بارهٔ برده و کسانی که حکم برده بر آنان جاری است، یعنی عبد مدبر، مکاتب و ام ولد، حد آنان در کیفر زنا پنجاه تازیانه است، نیمی از حد انسان غیر برده؛ چرا که اینان به بردگی نقصان یافته‌اند. اما در بارهٔ تبعید بردگان اختلاف شده است؛ برخی گفته‌اند: برده تبعید نمی‌شود؛ چرا که این کار موجب زیان مالک اوست. این عقیده‌ای است که مالک اختیار کرده است. برخی دیگر گفته‌اند: برده درست همانند غیر برده یک سال تبعید می‌شود. ظاهر مذهب شافعی نیز این است که برده نیم سال تبعید می‌شود، همان گونه که تازیانهٔ او نصف می‌شد.

اما «محصن» کسی است که به استناد عقدی صحیح با زن خویش آمیزشی داشته است. حد چنین کسی سنگسار شدن یا هدف قرار گرفتن با چیزهایی همانند سنگ است، تا هنگامی که بمیرد. در اجرای این حد، بر خلاف اجرای تازیانه، لازم نیست از زدن به جاهایی از بدن که موجب قتل می‌گردد پرهیز شود؛ چرا که اصولاً هدف از سنگسار کردن شخص کشتن اوست.

در کنار محکومیت شخص به سنگسار شدن، بر او حد تازیانه اجرا نمی‌شود، اما داوود

---

۱. «خذوا عنی قد جعل لهن سبیلاً البکر بالبکر جلد مائة و تغریب عام والثیب بالثیب جلد مائة والرجم». این مضمون با تفاوت‌هایی اندک در منابع مختلف حدیثی اهل سنت نقل شده و در بیشتر آن‌ها پس از «جعل» واژه «الله» آمده و در برخی به جای «تغریب» واژه «نفی» آمده است. برای نمونه بنگرید به: مسلم، صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۱۶، ش ۱۶۸۹ و پس از آن؛ ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۱۰، ص ۲۷۳، ش ۴۴۲۷؛ دارمی، سنن الدارمی، ج ۲، ص ۲۳۶، ش ۲۳۲۷ و ۲۳۲۸؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۸، ص ۲۱۰، ش ۱۶۶۸۴ و پس از آن؛ شافعی، مسند الشافعی، ص ۱۶۴؛ نسائی، السنن الکبری، ج ۴، ص ۲۷۰، ش ۷۱۴۳ و پس از آن؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۸۵۳، ش ۲۵۵۰؛ ابن ابی شیبه، مصنف ابن ابی شیبه، ج ۷، ص ۲۸۵، ش ۳۶۱۲۴؛ طحاوی، شرح معانی الآثار، ج ۳، ص ۱۳۴و ۱۳۸؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۲، ص ۲۸۷، ش ۲۰۰۲؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۳، ص ۴۷۴، ش ۱۵۹۵۱، ج ۵، ص ۳۱۳، ش ۲۲۷۱۸ و ج ۵، ص ۳۲۷، ش ۲۲۸۳۲؛ طیالسی، مسند الطیالسی، ص ۷۹، ش ۵۸۴؛ ابن جعد، مسند ابن الجعد، ص ۱۵۴، ش ۹۸۳؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۸، ص ۲۳۸ و ج ۱۲، ص ۱۵۷ و پس از آن؛ نووی، شرح النووی، ج ۱۱، ص ۱۸۸ و پس از آن؛ و منابع دیگر.

[ظاهری] گفته است: نخست او را صد تازیانه زنند و سپس سنگسار کنند. این در حالی است که تازیانه دربارهٔ محصن نسخ شده و در روایت آمده است:

«پیامبر ماعز را سنگسار کرد، ولی او را تازیانه نزد»[1].

در حصول احصان شرط نیست که شخص مسلمان باشد و بنابر این، کافر را نیز باید به سان مسلمان سنگسار کرد. اما ابوحنیفه گفته: اسلام شرط حصول احصان است و بنابر این، اگر کافری زنا کند تازیانه می‌خورد، ولی سنگسار نمی‌شود. [از دیدگاه نگارنده، و بر خلاف دیدگاه ابوحنیفه، در خبر چنین آمده است:]

«پیامبر خدا دو یهودی را که زنا کرده بودند سنگسار کرد»[2].

این در حالی است که جز دربارهٔ محصن به اجرای حد رجم حکم نمی‌شود.

اما برده نبودن از شرط احصان است و از این روی، اگر برده‌ای زنا کند، هر چند زن داشته باشد سنگسار نمی‌شود و تنها پنجاه تازیانه می‌خورد. لیکن داوود ظاهری گفته است: برده به‌سان غیر برده سنگسار می‌شود.

لواط و آمیزش با چهارپایان نیز نوعی زناست و موجب حکم تازیانه برای بکر و سنگسار

---

۱. «وقد رجم النبی ماعزا ولم یجلده». ابن حنبل این روایت را با اندکی تفاوت نقل کرده و آن این که آورده است: جابر نقل کرده که پیامبر ماعز را سنگسار کرد، اما او [جابر] از تازیانه سخن به میان نیاورد؛ بنگرید به: ابن حنبل، مسند احمد، ج ۵، ص ۹۲، ش ۲۰۸۹۷، ص ۹۵، ش ۲۰۹۲۶ و ص ۱۰۸، ش ۲۱۰۷۹.
مناوی نیز آورده است که توده نقیهان به سنگسار بسنده کرده‌اند؛ چرا که پیامبر به سنگسار کردن ماعز بسنده کرد. بنگرید به: فیض القدیر، ج ۳، ص ۴۳۵.
ابن حجر عسقلانی نیز همین مضمون را نقل کرده است. بنگرید به: تلخیص الحبیر، ج ۴، ص ۵۲.
اما شافعی در کتاب خود متنی را که ماوردی نقل کرده به همین عبارت آورده است، بی آن که این متن را به کسی نسبت دهد. آنچه شافعی آورده چنین است: «الجلد علی الزانیین الثیبین منسوخ بان رسول الله رجم ماعزا و لم یجلده».
بنگرید به: الام، ج ۷، ص ۸۳.
بنابر این احتمال قوی آن است که خبر موجود در این باره همان متن ابن حنبل باشد و ماوردی این عبارت را به نقل از الام شافعی آورده باشد.
گواه این برداشت مترجم سخنی است که شوکانی در کتاب خود آورده است. بنگرید به: نیل الاوطار، ج ۷، ص ۲۴۹ ـ م.
۲. «وقد رجم رسول الله یهودیین زنیا». این متن را شافعی در کتاب خویش آورده است، بی آن که طریق روایت را ذکر کند. بنگرید به: الام، ج ۷، ص ۱۶۳.
اما آنچه در متون روایی اهل سنت آمده با اندکی تفاوت همراه است و در آن به جای «رسول الله» واژه «النبی» آمده و یا از نام کسانی که این حد بر آنان جاری شد یاد شده است. برای نمونه بنگرید به: مسلم، صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۲۸، ش ۱۷۰۰؛ بخاری، صحیح البخاری، ج ۶، ص ۲۵۱۰، ش ۶۴۵۰؛ ابوعوانه، مسند ابی عوانه (۱)، ج ۴، ص ۱۴۲، ش ۶۳۰۸ و پس از آن؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۸، ص ۲۱۵، ش ۱۶۷۰۸؛ ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۴، ص ۱۵۷، ش ۴۴۵۵؛ شافعی، السنن المأثورة، ص ۳۰۷، ش ۵۵۳؛ صنعانی، مصنف عبدالرزاق، ج ۷، ص ۳۱۹، ش ۱۳۳۳۳؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۵، ص ۹۶، ش ۲۰۹۴۵.

برای محصن می‌شود. برخی دیگر گفته‌اند: این کار موجب حکم قتل برای بکر و محصن است. اما ابوحنیفه گفته: این کار موجب هیچ حدی برای هیچ یک از این دو طایفه نیست. این در حالی است که از پیامبر خدا ﷺ روایت شده که فرمود:

«چهار پا و نیز کسی را که به آن درآمیخته است بکشید»[1].

اگر مردی بکر با زنی محصن یا بر عکس آن، مردی محصن با زنی بکر زنا کند آن را که بکر است تازیانه زنند و آن را که محصن است سنگسار کنند.

اگر کسی که بر او حد اجرا شده است دیگر بار زنا کند، مجدداً حد بر او جاری می‌شود و چنانچه چند بار پیش از اجرای حد، زنا کرده باشد برای همهٔ آنها تنها یک حد بر او جاری می‌گردد.

زنا به یکی از دو طریق اثبات می‌شود: یا به اقرار و یا به بینه.

اما در بارهٔ اقرار، چون فردی بالغ و عاقل یک بار داوطلبانه به زنا اقرار کند بر او حد جاری شود. ابوحنیفه گفته است: این اقرار را تنها زمانی معتبر می‌دانم که چهار بار صورت پذیرد.

چنانچه کسی به موجب اقرار به حد محکوم شود و پیش از اجرای حد از این اقرار برگردد حد از او ساقط می‌گردد. اما، ابوحنیفه گفته است: به واسطهٔ برگشت شخص از اقرار، حد ساقط نمی‌شود.

اما بینه آن است که چهار مرد عادل – و نه هیچ زنی ـ به انجام زنا توسط شخص گواهی دهند و بگویند که دیده‌اند مرد آلت خویش را در شرمگاه زن فرو برده است، آن‌سان که میل سرمه در سرمه‌دان فرو برند. بنابر این، اگر این کار را بر همین وضع ندیده باشند اظهار آنان شهادت شمرده نخواهد شد. ولی اگر این شهادت را چنان که باید تحمل و ادا کنند، خواه این کار را با هم انجام دهند و خواه جدای از همدیگر، گواهی آنان پذیرفته است. اما ابوحنیفه و مالک گفته‌اند: اگر گواهان در ادای شهادت جدای از همدیگر گواهی کنند گواهیشان را نمی‌پذیرم و آنان را قذف کننده می‌دانم.

---

۱. «اقتلوا البهیمة و من اتاها». این متن را بنگرید در: قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۷، ص ۲۴۴. متن را همچنین با تفاوتی در عبارت بنگرید در: حاکم، المستدرک علی الصحیحین، ج ۴، ص ۳۹۵، ش ۸۰۴۹، ص ۳۹۶، ش ۸۰۵۰؛ ترمذی، سنن الترمذی، ج ۴، ص ۵۶، ش ۱۴۵۵؛ دارقطنی، سنن الدارقطنی، ج ۳، ص ۱۲۶، ش ۱۴۲؛ ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۴، ص ۱۵۹، ش ۴۴۶۴؛ نسائی، السنن الکبری، ج ۴، ص ۳۲۲، ش ۷۳۴۰؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۸، ص ۲۳۲؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۸۵۶، ش ۲۵۶۴؛ کنانی، مصباح الزجاجه، ج ۳، ص ۱۰۷؛ صنعانی، مصنف عبدالرزاق، ج ۷، ص ۳۶۶، ش ۱۳۴۹۶ و پس از آن؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۱، ص ۲۶۹، ش ۲۴۲۰ ـ م.

اگر گواهان یک سال یا بیشتر پس از وقوع زنا بر آن گواهی دهند گواهیشان شنیده می‌شود. اما ابوحنیفه گفته است: گواهی گواهان را یک سال پس از وقوع آن نمی‌پذیرم و چنین گواهانی را قذف کننده می‌دانم.

اگر گواهان زنا به چهار تن نرسند مرتکب قذف شده‌اند و بنابر یکی از اقوال بر آنان حد جاری می‌شود و بنابر قولی دیگر بر آنان حد جاری نمی‌شود.

اگر گواهان به اقرار شخص به زنا گواهی دهند بنابر یکی از اقوال، در این مورد بسنده‌داشتن به دو گواه جایز است، اما بنابر قولی دیگر بسنده کردن به کمتر از چهار گواه [حتی در گواهی به اقرار به زنا] جایز نیست.

برای اجرای حد بر زنا کاری که جرم او به واسطهٔ بینه ثابت شده است، گودالی حفر می‌کنند و شخص را تا کمر در آن گودال قرار می‌دهند تا نگریزد و اگر گریخت او را تعقیب می‌کنند و به سوی او سنگ می‌افکنند تا هنگامی که بمیرد. اما اگر جرم او به اقرار ثابت شده باشد نه برای او گودالی حفر می‌کنند و نه اگر بگریزد تعقیب می‌شود.

برای امام یا هر یک از والیانی که به سنگسار شدن کسی حکم کرده جایز است در اجرای رجم حضور بیابد، چنان که برای وی جایز است در آن حضور پیدا نکند. اما ابوحنیفه گفته است: اجرای حکم سنگسار جز در حضور کسی که این حکم را صادر کرده روا نیست. این در حالی است که پیامبر خدا ﷺ [در اجرای سنگسار حضور نیافت و به انیس] فرمود:

«ای انیس، فردا این زن را محاکمه کن و اگر اقرار کرد او را سنگسار کن»[1].

جایز است گواهان در اجرای رجم حضور یابند. اما ابوحنیفه گفته است: حضور آنان در اجرای حد واجب است، هر چند آنان نخستین کسانی نباشند که رجم را آغاز می‌کنند.

بر زن باردار حد [رجم] اجرا نمی‌شود تا زمانی که زایمان کند. بر زنی هم که زایمان کرده است حد اجرا نمی‌شود تا هنگامی که برای نوزاد او دایه‌ای بیابند.

---

۱. «اغد یا انیس علی هذه المرأة فان اعترفت فارجمها». این حدیث با تفاوتی اندک در عبارت‌ها، در منابع مختلفی نقل شده است. از آن جمله بنگرید به: مسلم، صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۲۴، ش ۱۶۹۷؛ بخاری، صحیح البخاری، ج ۲، ص ۸۱۳، ش ۲۱۹۰، ص ۶۵۹، ش ۲۵۴۹، ص ۹۷۱، ش ۲۵۷۵، ج ۶، ص ۲۵۰۲، ش ۶۴۴۰، ص ۲۵۰۸، ش ۶۴۴۶، ص ۲۵۱۵، ش ۶۴۶۷، ص ۱۶۳۱، ش ۶۷۷۰ و ص ۲۶۵۰، ش ۶۸۳۲؛ ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۱۰، ص ۲۸۲، ش ۴۴۳۷؛ ترمذی، سنن الترمذی ج ۴، ص ۳۶، ص ۳۹، ش ۱۴۳۳؛ دارمی، سنن الدارمی، ج ۲، ص ۲۳۲، ش ۲۳۱۷؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۸، ص ۲۱۳، ش ۱۶۷۰۱، ص ۲۱۹، ش ۱۶۷۳۶، ص ۲۲۲، ش ۱۶۷۴۶، ص ۲۲۴، ش ۱۶۷۶۵ و پس از آن: شافعی، مسند الشافعی، ص ۲۳۶؛ نسائی، السنن الکبری، ج ۳، ص ۴۷۷، ش ۵۹۷۰، ج ۴، ص ۲۸۵، ش ۷۱۹۰؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۲ ص ۸۵۲، ش ۲۵۴۹؛ ابن ابی شیبه، مصنف ابن ابی شیبه، ج ۵، ص ۵۴۰، ش ۲۸۷۸۵، ج ۶، ص ۸، ش ۲۹۰۵۲؛ صنعانی، مصنف عبدالرزاق، ج ۷، ص ۳۱۰، ش ۱۳۳۰۹ و منابع دیگر ـ م.

اگر متهم به زنا ادعای شبهه‌ای کند که دربارهٔ وی احتمال آن وجود داشته باشد، از این قبیل که مدعی نکاح باطل شود یا بگوید کسی دیگر را با همسر خویش اشتباه گرفته و یا در حالی که تازه مسلمان شده است مدعی ناآگاهی از حرمت زنا شود ـ در چنین صورتی ـ حد از او برداشته خواهد شد. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

«حد را به شبهه دفع کنید»[1].

ابوحنیفه گفته است: اگر کسی زنی نامحرم را با همسر خویش اشتباه بگیرد، این یک شبهه محسوب نمی‌شود و بر کسی که چنین کاری کرده است اجرای حد خواهد شد.

اگر کسی پس از عقد کردن زنی از محارم خود با او آمیزش کند، بر او حد اجرا می‌شود و این عقد در کنار حرمت ثابت شده به نص برای آن زن، شبهه‌ای تلقی نخواهد شد که مانع اجرای حد باشد. اما ابوحنیفه این عقد را از شبهه‌هایی که موجب سقوط حد می‌شود دانسته است.

اگر زناکار پس از دست یافتن به وی توبه کند حد از او ساقط نمی‌شود، اما اگر پیش از آن که به او دست یابند توبه کند، در پذیرفته‌ترین دیدگاه از میان دو دیدگاهی که وجود دارد، حد از او ساقط خواهد شد؛ چرا که خداوند فرموده است:

﴿ثُمَّ اِنَّ رَبَّكَ لِلَّذينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهٰالَةٍ ثُمَّ تابُوا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَاَصْلَحُوا اِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهٰا لَغَفُورٌ رَحيمٌ﴾[2].

در این آیه دربارهٔ عبارت «بِجَهٰالَةٍ» دو تفسیر وجود دارد: یکی این که مقصود از آن ناآگاهی از بدیِ کار است؛ و دیگری این که مقصود چیرگی شهوت بر شخص در عین آگاهی او

---

۱. «ادرؤوا الحدود بالشبهات» این مضمون در قالب یک اثر، گاه با استناد و گاه بدون استناد به فردی از صحابه نقل شده است. برای نمونه بنگرید به: بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۸، ص ۳۱، ش ۱۵۷۰۰؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۸۵۰، ش ۲۵۴۵؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۱، ص ۲۳۷؛ کحلانی، سبل السلام، ج ۴، ص ۱۵؛ ابن حزم، المحلی، ج ۸، ص ۲۵۳ و ج ۹، ص ۴۲۸ ـ وی در هر دو مورد صدور چنین حدیثی از پیامبر را نفی می‌کند ـ و ج ۱۱، ص ۱۵۴ و ۲۴۳؛ ابن رشد، بدایة المجتهد، ج ۲، ص ۲۹۷، شوکانی، نیل الاوطار، ج ۷، ص ۲۷۲؛ آمدی، الاحکام، ج ۴، ص ۶۵. به نظر می‌رسد این قاعده در کتب فقهی امری مسلم شمرده شده، هر چند در کتب حدیث چندان بدان توجه نشده و یکی از محدود روایت‌های رسیده در این باره روایت «ادرؤوا الحدود عن المسلمین ما استطعتم» است که ترمذی و بیهقی آن را نقل کرده‌اند. بنگرید به: ترمذی، سنن الترمذی، ج ۴، ص ۳۳، ش ۱۴۲۴؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۸، ص ۲۳۸، ش ۱۶۸۳۴، ابن ابی شیبه نیز از عایشه نقل کرده که همین سخن را گفته است، بنگرید به: مصنف ابن ابی شیبه، ج ۵، ص ۵۱۲، ش ۲۸۵۰۲ ـ م.

۲. نحل / ۱۱۹: وانگهی، پروردگار تو برای کسانی که به نادانی کار بدی کردند و آن‌گاه در پی آن توبه کردند و درستکار شدند ـ بیگمان پروردگار تو از آن پس آمرزنده‌ای مهربان است.

بدین کار است. از این دو وجه، همین اخیر پذیرفتنی‌تر می‌نماید و آن که از زشتی و بدی کار ناآگاه بوده اصولاً بدین سبب گناهی نکرده است [تا آیه ناظر به او باشد و از توبه او سخن گوید].

برای هیچ کس حلال نیست به منظور اسقاط حد از زناکار یا جز او وساطت کند، و برای کسی هم که نزد او وساطت شده است جایز نیست این وساطت را بپذیرد. خداوند متعال فرمود:

﴿مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا﴾[1].

در این آیه دربارهٔ «حسنه» و سیئه» سه تفسیر وجود دارد:

نخست آن که مقصود از شفاعت حسنه خواستن خیر برای کسی است که وساطت او شده است و مقصود از شفاعت سیئه خواستن بدی برای کسی است که در مورد او وساطت می‌شود. این نظری است که حسن بصری و مجاهد اختیار کرده‌اند.

تفسیر دوم آن که حسنه به معنای دعای خیر برای مردان و زنان مؤمن و سیئه به معنای نفرین آنان است.

تفسیر سوم ـ و همین نیز محتمل است ـ آن که حسنه به معنای رهاندن شخص از ستم، و سیئه تلاش برای بازداشتن و دور کردن او از حق است.

دربارهٔ «کِفل» نیز دو تفسیر وجود دارد: تفسیر نخست که حسن بصری می‌گوید آن که مقصود از آن گناه است و تفسیر دوم که عقیده سدّی است آن که مقصود از آن بهره و سهم است.

فصل دوم: حد دزدی

هر مالِ نگهداری شده در جای امن که قیمت آن به نصاب برسد، چون فردی بالغ و عاقل، که نه دربارهٔ اصل مال و نه در بارهٔ محفوظ بودنش برای وی تردیدی باشد آن را بدزدد، دست راست او از مفصل بن انگشتان قطع شود. اگر پس از قطع دست او برای بار دوم از همان مال نخست که دیگر بار حفاظت آن برقرار شده است و یا از مالی دیگر بدزدد پای چپ او از مفصل مچ پا قطع شود. اما اگر برای بار سوم سرقت کند، ابوحنیفه گفته است به این جرم حکم قطع دربارهٔ او اجرا نمی‌شود، ولی از دیدگاه شافعی در بار سوم دست چپ شخص و در بار چهارم پای راست او قطع می‌شود و اگر برای بار پنجم هم سرقت کند تعزیر می‌شود و به قتل

---

۱. نساء / ۸۵: هر که وساطت نیکویی کند بهره‌ای از آن دارد و هر که وساطت بدی کند وبالی از آن برگردن اوست.

نمی‌رسد.

اگر کسی پیش از اجرای حد قطع چند بار سرقت کند تنها یک بار بر او حکم اجرا می‌شود.

فقیهان دربارهٔ مقدار نصابی که موجب قطع دست است اختلاف کرده‌اند: شافعی بدان گراییده که حد نصاب معادل قیمت دست کم یک چهارم دینار از دینارهای غالباً مرغوب است. اما ابوحنیفه گفته این مقدار معادل ده درهم یا یک دینار است و در مقدار کمتر از این حد قطع اجرا نمی‌شود. ابراهیم نخعی این حد نصاب را به چهل درهم یا چهار دینار تعیین اندازه کرده، ابن ابی‌لیلی اندازهٔ آن را پنج درهم دانسته، مالک آن را سه درهم دانسته و [سرانجام] داوود گفته است: بی آن که حد نصاب معینی وجود داشته باشد در سرقت هر مقدار، خواه کم و خواه زیاد، حد سرقت اجرا می‌شود.

فقیهان، همچنین، دربارهٔ شروط مالی که سرقت آن موجب قطع دست است اختلاف کرده‌اند: شافعی بدان گراییده که در سرقت هر مالی که برای سارق حرام تلقی شود حکم قطع جاری می‌گردد. اما ابوحنیفه گفته است: در چیزهایی چون شکار، یا هیزم و گیاهی که از بیابان گردآوری شده و در اصل جزو مباحات عام بوده است حکم قطع اجرا نمی‌شود، هر چند از دیدگاه شافعی در مورد این گونه اموال پس از حصول تملک بر آن‌ها برای مالک، دست دزد به موجب این سرقت بریده می‌شود. ابوحنیفه گفته است: در سرقت خوراکی‌های تازه [مقصود میوهٔ تازه است] دست دزد بریده نخواهد شد، ولی از دیدگاه شافعی دست دزد در این گونه سرقت نیز قطع می‌شود. ابوحنیفه گفته است: دست دزدی را که قرآن بدزدد قطع نمی‌کنند، اما از دیدگاه شافعی دست این گونه دزد هم قطع می‌شود. ابوحنیفه گفته است: اگر کسی از چلچراغ‌های مسجد یا از جامه‌های کعبه بدزدد دست او قطع نمی‌شود، ولی از دیدگاه شافعی دست چنین سارقی بریده می‌شود. اگر کسی برده‌ای نابالغ را که تعقلی ندارد یا غیر عرب زبانی را که چیزی نمی‌فهمد بدزدد از دیدگاه شافعی دست او را قطع کنند، اما ابوحنیفه گفته است: دست این دزد را قطع نکنند. [سرانجام] اگر کسی کودکی خردسال را بدزدد دست او قطع نشود. اما مالک گفته است: دست این دزد قطع می‌شود.

فقیهان دربارهٔ شرط محفوظ بودن مال در «حرز» یعنی جایی یا شرایطی ویژه برای نگهداری از آن اختلاف کرده‌اند. از این میان، داوود [ظاهری] با همه مخالفت ورزیده و چنین شرطی را لازم ندانسته و بدان گراییده است که دست هر کس که دزدی کند قطع می‌شود، خواه دزدی از حرز باشد و خواه از جایی دیگر. اما تودهٔ فقیهان بدان گراییده‌اند که در حکم به قطع

دست دزد، این شرط که از مال در جایی محفوظ نگهداری می‌شده لحاظ است و دست کسی که مالی را از جایی غیر محفوظ بدزدد قطع نمی‌شود. از پیامبر خدا ﷺ روایت شده است که فرمود:

«در سرقتِ اسب دزدیده شده حکم قطع اجرا نشود مگر آن گاه که اسب به طویله‌اش سپرده شده باشد»[1].

همچنین، اگر کسی چیزی را به عاریه گیرد و سپس انکار کند دست او قطع نشود. اما احمد بن حنبل گفته است: دست چنین کسی را قطع کنند.

فقیهان در این باره نیز اختلاف کرده‌اند که چه شرایطی برای چه مالی «حرز» محسوب می‌شود: ابوحنیفه حرز را برای همهٔ اموال یکسان دانسته و آنچه را برای کمترین مال حرز شمرده می‌شود برای بیشترین مال نیز حرز شمرده است. اما از دیدگاه شافعی، حرز بسته به مال تفاوت می‌یابد و معیار این تفاوت، عرف است. از همین روی، در چیزهایی چون چوب و هیزم که از قیمت پایینی برخوردارند، حرز به فراهم آوردن ساده‌ترین شرایط نگهداری تحقق می‌یابد و در چیزهایی که از قیمت بالایی برخوردارند شرایط سخت‌تر و نفوذناپذیرتر می‌شود و بنابر این آنچه را برای هیزم حرز شمرده می‌شود حرز طلا و نقره قرار ندهند و به همین سبب کسی که از چنین حرزی چوب بدزدد، دست او را قطع کنند، در حالی که اگر از همین حرز طلا و نقره بدزدد دست او را قطع نکنند.

اگر گورشکافی کفن مردگان را بدزدد دست او را ببرند؛ زیرا در عرف، قبر را برای مردگان حرز می‌دانند، گرچه که برای دیگر اموال حرز شمرده نشود. اما ابوحنیفه گفته است: دست گورشکاف را قطع نکنند؛ چرا که قبر برای غیر کفن حرز شمرده نمی‌شود.

---

۱. عبارت ماوردی چنین است: «لا قطع فی حریسة الخیل حتی تولی الی معاقلها». اما در برخی منابع به جای آن «حریسة الجبل» آمده است، به معنای دامی که از دام‌های رهای در کوهستان سرقت شود. برای نمونه، ابن جارود چنین روایت کرده است: «ان رجلا من مزینة اتی النبی فقال: یا رسول الله کیف تری فی حریسة الجبل؟ قال: هی و مثلها و النکال لیس فی شیء من الماشیه قطع الا فیما آواه المراح». بنگرید به: ابوجارود، المنتقی، ج ۱، ص ۲۱۰، ش ۸۲۷. نسائی نیز همین حدیث را نقل کرده است. بنگرید به: سنن النسائی (المجتبی)، ج ۸، ص ۸۵، ح ۴۹۵۹. همین مضمون را نیز مالک بدین تعبیر روایت کرده است: «لا قطع فی ثمر معلق و لا فی حریسة جبل». بنگرید به: الموطأ، ج ۲، ص ۸۳۱، ش ۱۵۱۸. موارد مکرر و مشابه را نیز بنگرید در: حاکم، المستدرک، ج ۴، ص ۴۲۳، ش ۸۱۵۱؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۴، ص ۱۵۲، ش ۷۴۳۰، ج ۸، ص ۲۶۳، ش ۱۶۹۸۲، ص ۲۶۶، ش ۱ـ ۱۷۰ و ص ۲۷۸، ش ۱۷۰۶۳؛ دارقطنی، سنن الدارقطنی، ج ۳، ص ۱۹۴، ش ۳۳۳.

ناگفته نماند کحلانی نیز «حریسة جبل» روایت کرده و همین عبارت را شرح کرده و گفته است: درباره آن برخی گفته‌اند: مقصود از آن گوسفندی است که در بیابان رها باشد. برخی دیگر نیز گفته‌اند: مقصود گوسفندی است که پیش از فرارسیدن شب به محله نرسیده باشد. بنگرید به: کحلانی، سبل السلام، ج ۴، ص ۲۶ ـ م.

اگر کسی کالایی را مطابق آنچه در همانندهایش متعارف است بر پشت چهارپایی ببندد و سارقی از پشت همین چارپا کالایی را که قیمتش به یک چهارم دینار می‌رسد بدزدد دست او را قطع کنند؛ زیرا عنوان «سرقت از حرز» بر کار او صدق می‌کند. اما اگر چهار پا را به همراه بارش بدزدد دست او را نبرند؛ زیرا «حرز» را همراه با آنچه در حرز حفاظت شده دزدیده است.

اگر کسی ظرف طلا یا نقره‌ای بدزدد دست او را ببرند، هر چند استفاده از ظروف طلا و نقره ممنوع باشد؛ چرا که چنین ظرفی به هر روی «مالِ دارای مالک» شمرده می‌شود، چه در آن غذایی باشد و چه نباشد. اما ابوحنیفه گفته است: چنانچه در ظرفی که دزدیده شده خوردنی، نوشیدنی یا آب شربی وجود داشته باشد و شخص آن را بدزدد دست او قطع نشود، ولی چنانچه دزد آن ظرف را از آن خوردنی یا نوشیدنی خالی کند و سپس به سرقت برد دست او را ببرند.

اگر دو نفر در سوراخ کردن دیوار حرز یا محل نگهداری کالایی با یکدیگر همدستی کنند و سپس یکی از آنان به تنهایی به برداشتن مال از حرز دست یازد فقط دست او را قطع کنند، نه دست کسی را که دیوار محل را سوراخ کرده است. اگر دو نفر بدین صورت با هم مشارکت کنند که یکی دیوار را سوراخ کند و دیگری در سوراخ کردن شرکت نداشته باشد و تنها کالا را از آن محل بردارد دست هیچ کدام قطع نشود. در چنین موردی است که شافعی گفته است: دست دزدی که زیرکی‌ای به کار بندد بریده نشود.

اگر کسی به حرز درآید و مال را در همان جا مصرف کند یا از میان ببرد دست او را نبرند، هر چند خسارت از او ستانده شود.

اگر دست دزد را ببرند و مال همچنان بر جای باشد آن را به مالکش بر می‌گردانند. اگر همین سارق پس از سپرده شدن مجدد آن مال به جایی امن، دیگر بار آن را بدزدد دوباره حکم قطع دربارهٔ او اجرا شود. اما ابوحنیفه گفته است: بر سر یک مال دوبار دست کسی قطع نمی‌شود.

اگر دزد آنچه را دزدیده است مصرف کند هم دست او قطع شود و هم از او خسارت ستانده شود. اما ابوحنیفه گفته است در صورتی که دست شخص بریده شود از او خسارت نتوان ستاند و در صورتی که از او خسارت ستانده شود دست او را نتوان برید.

اگر آنچه شخص دزدیده است به او هبه شود حکم قطع دست از او برداشته نشود. اما

ابوحنیفه گفته است در چنین صورتی حکم ساقط می‌گردد.

اگر صاحب مال از قطع دست بگذرد حکم قطع ساقط نمی‌شود. صفوان بن امیه کسی را که بالاپوش او را دزدیده بود بخشود. اما پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

«خدای از من نگذرد، اگر من از او بگذرم ـ و سپس به بریدن دست وی فرمان داد»[1].

آورده‌اند که دزدانی را نزد معاویه آوردند. او دست یکایک آن‌ها را قطع کرد تا هنگامی که تنها یکی ماند. او را پیش بردند تا دست وی ببرند. اما او در شعری خطاب به معاویه گفت:

دست راستم را، ای امیرمؤمنان، به پناه تو در می‌آورم از این که کیفری بیند که آن را از تن جدا می‌کند.

دست راستم دستی نیک بود، اگر اکنون این گناه بر آن بخشوده شود. و بر آن که نیک است عیبی درآورده نمی‌شود که آن را زشت سازد.

هیچ خیری در دنیا مباد و دنیا ناپاک باد اگر دست چپی در فراق همتای راست خویش نشیند[2].

معاویه گفت: اکنون که دست همهٔ دوستانت را قطع کرده‌ام با تو چه توانم کرد؟ در این هنگام مادر آن دزد گفت: این گذشت را از جملهٔ آن دسته گناهانت قرار ده که از آن‌ها به درگاه خداوند توبه می‌کنی. پس معاویه او را رها کرد و این نخستین حدی بود که در اسلام وانهاده شد.

در اجرای حکم بریدن دست به موجب دزدی، میان مرد و زن، آزاد و برده و مسلمان و کافر تفاوتی وجود ندارد. اما دست کودک، دست انسان بیهوش در صورتی که در هنگام اغما دزدی کند، دست برده‌ای که از مال آقای خود بدزدد و سرانجام دست پدری که از مال فرزند

---

۱. «لا عفا الله عنی ان عفوت ـ وامر بقطعه». کحلانی این اثر را با این متن آورده است: «عن صفوان بن امیة ان النبی صلی الله علیه و آله قال له لما امر بقطع الذی سرق ردائه فشفع فیه: هلا کان ذلك قبل ان تأتینی به». کحلانی در ادامه یادآور می‌شود که احمد و صاحبان صحاح و سنن چهارگانه این حدیث را در کتب خویش آورده‌اند و ابن جارود و حاکم نیز آن را صحیح دانسته‌اند. بنگرید به کحلانی، سبل السلام، ج ۴، ص ۲۶.

شوکانی نیز با نقل همان عبارتی که کحلانی آورده، یادآور شده است ابوداوود، نسائی و حاکم این حدیث را آورده‌اند و حاکم آن را صحیح نیز دانسته است. بنگرید به: شوکانی، نیل الاوطار، ج ۷، ص ۲۷۵.

۲. شعری است از بحر طویل:

یمینی امیرالمؤمنین اعیذها / بعفوك ان تلقی نکالا یبینها

یدی کانت الحسناء لوتم سترها / ولا تقدم الحسناء عیبا یشینها

فلاخیر فی الدنیا وکانت خبیثة / اذا ما شمال فارقتها یمینها

ابیات را بنگرید در: ابن کثیر، البدایة والنهایه، ج ۸، ص ۱۳۶ ـ م.

خود دزدی کرده باشد قطع نمی‌شود. اما داوود گفته است: در دو مورد اخیر حد قطع اجرا می‌شود.

فصل سوم: حد شرب خمر

هر چیزی که کم یا زیادش مست کننده باشد، خواه شراب انگور و خواه شراب خرما، حرام است و کسی که چنین شرابی بنوشد حد بر او اجرا می‌شود، چه از این شراب مست شود و چه مست نشود. اما ابوحنیفه گفته است: به موجب نوشیدن شراب انگور حد جاری می‌شود، اما در مورد شراب خرما تنها در هنگامی اجرای حد صورت می‌گیرد که شخص به واسطهٔ آن مست شده باشد.

حدّ این جرم، بنابر روایتی که در این باره رسیده، آن است که چهل ضربت به دست یا به کناره‌های جامه بر او بنوازند و او را با گفته‌های آزار دهنده و سخنان بازدارنده نکوهش کنند. برخی نیز گفته‌اند: حد این جرم به ملاحظهٔ آنچه در دیگر حدود وجود دارد به تازیانه است و رواست که چنانچه شخص با چهل تازیانه از این کار بازداشته نشود تا هشتاد تازیانه کیفر او را افزایش دهند، چنان که عمرؓ میگسار را چهل تازیانه حد می‌زد تا هنگامی که دید مردم در این باره به سهل‌انگاری روی آورده‌اند. پس در این باره با صحابه رایزنی کرد و گفت: می‌بینم مردم در میگساری سهل‌انگار شده‌اند؛ چه صلاح می‌بینید؟ علی‌ؑ فرمود: رأی من آن است که او را هشتاد تازیانه زنی؛ زیرا چون می بنوشد مست شود، چون مست شود یاوه گوید و چون یاوه گوید تهمت زند. از این روی حد او همان حد تهمت زدن به دیگران است. از آن پس عمر در باقیماندهٔ دوران فرمانروایی خود هشتاد تازیانه می‌زد و پیشوایان پس از او نیز چنین می‌کردند. علی‌ؑ بعدها می‌گفت: هیچ کس نیست که بر او حد جاری شود و بدین علت بمیرد ـ و البته مرگ حق اوست ـ و آن‌گاه من بدین سبب در درون خود اندوه ملامتی بینم، مگر میگسار؛ چرا که حد او چیزی بود که پس از پیامبر خداﷺ به رأی خویش مقرر داشتیم[1].

از این روی، چنانچه کسی را به جرم میگساری چهل تازیانه زنند و بدین سبب بمیرد، خون او هدر است. اما اگر کسی را هشتاد تازیانه زنند و بمیرد ضمانت جان او بر عهده قرار گیرد. البته، دربارهٔ مبلغ این ضمانت اختلاف کرده و دو نظر ابراز داشته‌اند: یکی آن که همهٔ دیه

---

۱. بر خواننده گرامی پوشیده نیست که روایت چنین سخنی از امام علی‌ؑ تنها بر مبنای اهل سنت که به امامت و به تبع آن عصمت امامان شیعه اعتقاد ندارند صحیح است ـ م.

او مضمون است؛ چرا که جرا کنندهٔ حد دربارهٔ او از حدی که نص تعیین کرده فراتر رفته است: و دیگری آن که این مبلغ نصف دیه اوست؛ چرا که نیمی از حدی که بر او جاری شده متعیّن به نص و نیمی دیگر افزون بر نص بوده است.

هر کس به شرب خمر اجبار شود یا در حالی که از حرام بودن شراب آگاهی نداشته است آن را بنوشد، بر او حدی نیست. اگر کسی شراب را برای سیراب شدن بنوشد بر او حد اجرا شود؛ چرا که شراب سیراب نمی‌کند. اما اگر کسی آن را به هدف درمان بیماری خویش بنوشد بر او حد جاری نشود؛ زیرا ممکن است به همین وسیله بهبود یابد.

اگر کسی به مباح بودن شراب خرما عقیده داشته باشد بر او حد جاری شود، هر چند همچنان عدالت او پا بر جای ماند.

بر انسان مست حد شرب خمر جاری نمی‌شود مگر زمانی که به شرب خمر اقرار کند، یا دو شاهد گواهی کنند که و در حالت اختیار و در حالی که از حرام بودن شراب آگاهی داشته[1] آن را نوشیده است. اما ابوعبدالله زبیری گفته: بر چنین کسی به سبب مستی‌اش حد اجرا می‌کنم. [از دیدگاه نگارنده] این یک سهو است؛ زیرا ممکن است این شخص به زور به نوشیدن شراب وادار شده باشد.

مست، در جریان احکام بر او، همانند به هوش آمده است، چنانچه به مستی خود، خدای را نافرمانی کرده باشد. اما چنانچه به نوشیدن شراب اجبار شده یا چیزی را نوشیده که از مست‌کننده بودنش آگاهی نداشته، از حکم معصیت و نافرمانی بیرون است و هیچ قلم تکلیف و نافرمانی بر او جاری نخواهد بود، درست همانند کسی که از هوش رفته باشد.

دربارهٔ تعریف یا اندازهٔ آنچه مست کننده است اختلاف کرده‌اند: ابوحنیفه بدان گراییده که اندازهٔ مستی آن است که با وجود آن عقل از کف برود، به گونه‌ای که شخص آسمان را از زمین و مادر را از همسر بازنشناسد. اما پیروان شافعی آن را چنین تعریف کرده‌اند که عبارت است از آنچه شخص را به جایی رساند که به زبانی درهم شکسته و با واژه‌هایی که معنایی سامان‌یافته ندارند سخن گوید و حرکت‌هایی به سان آن که کور کورانه می‌رود انجام دهد و کژ راه رود. اگر شخص، هم در فهمیدن و هم در فهماندن سخن آشفتگی به هم رساند و در ایستادن و راه رفتن نیز نابه سامان باشد، در تعریف مستی درآید و آنچه بر این افزون باشد فراتر از تعریف واندازه

۱ . درمتن ماوردی ـ بر اساس نسخهٔ پایهٔ ترجمه ـ عبارت «مالم یعلم انه مسکر» آمده، اما چنان که متن فراء گواهی می‌کند این خطای چاپی است. عبارت «وهو یعلم انه مسکر» درست است ـ م.

مستی است.

فصل چهارم: حد قذف و لعان

حد متهم کردن به زنا هشتاد تازیانه است؛ در این باره، هم دلیلی متنی رسیده و هم بر آن اجماع انعقاد یافته است؛ بنابر این نه بر آن افزوده و نه از آن کاسته شود.

این حد از مصادیق حق الناس است و به درخواست صاحب حق استحقاق اجرای آن حاصل می‌آید و به بخشودن نیز ساقط می‌شود.

هنگامی که در کسی که به او تهمت زنا زده شده است پنج شرط و در کسی که تهمت زنا به دیگری زده است سه شرط فراهم باشد، اجرای حد واجب می‌شود.

شروط پنجگانهٔ کسی که به او تهمت زنا زده شده است عبارتند از این که بالغ، عاقل، مسلمان، آزاد و پاکدامن باشد. بنابر این، اگر به کودک، دیوانه، برده، کافر یا یکی از کسانی که بر آنان حد زنا اجرا شده و بدین سبب پاکدامنی ندارند، تهمت زنند حد قذف اجرا نمی‌شود، هر چند تهمت زننده را به جرم آزار دیگران و بد زبانی تعزیر کنند.

شروط سه گانهٔ کسی که تهمت زده است نیز عبارتند از این که بالغ، عاقل و آزاد باشد. بنابر این، اگر وی کودک یا دیوانه باشد نه حد بر او جاری شود و نه تعزیر شود، ولی اگر برده باشد چون حد او به سبب بردگی نصف شده است چهل تازیانه حد بخورد.

بر کافر به سان مسلمان و بر زن همانند مرد حد اجرا می‌شود.

کسی که تهمت زنا به دیگران زده است فاسق شمرده می‌شود و به گواهی او نتوان عمل کرد. اما اگر توبه کند عنوان فسق از او برداشته و شهادت او نیز پذیرفته می‌شود، خواه توبه او پیش از اجرای حد بر وی باشد و خواه پس از اجرای حد. اما ابوحنیفه گفته است: در صورتی که وی پیش از اجرای حد بر او توبه کرده باشد گواهی‌اش پذیرفته می‌شود و در صورتی که پس از اجرای حد توبه کرده باشد شهادت او پذیرفته نیست.

وارد آوردن تهمت لواط یا آمیزش با چهارپایان به کسی، در وجوب حد بر تهمت زننده همانند تهمت زدن به زناست. اما کسی که تهمت کفر یا دزدی به کسی دیگر زند بدین جرم حد بر او جاری نمی‌شود، هر چند وی را به جرم آزار دیگران تعزیر کنند.

تهمت زدن به زنا به چیزی تحقق می‌یابد که در این باره صریح باشد، همانند آن که به کسی بگوید: ای زناکار، یا بگوید: تو زنا کرده‌ای، یا دیده‌ام که زنا می‌کنی. اما اگر بگوید: ای بدکار،

ای فاسق و ای لوطی، این خطاب وی، چون قصد این معنی از آن تنها یک احتمال از چند احتمال است، کنایه خواهد بود و موجب لزوم حد نخواهد شد مگر آن که واقعاً قصد شخص از آن، زدن همین تهمت زنا باشد. اگر کسی دیگری را با خطاب «یا عاهر» مخاطب قرار دهد نزد برخی از پیروان شافعی چون این سخن کلامی دارای چند احتمال است کنایه شمرده خواهد شد، ولی نزد برخی دیگر نیز صریح دانسته می‌شود؛ چرا که پیامبر خدا ﷺ فرمود:

«فرزند از آنِ همسر است و (عاهر) زناکار را سنگ است»[1].

اما مالک رحمه‌الله کنایه را، در لزوم حد قذف به موجب آن، همانند اتهام صریح دانسته است. کنایه آن است که شخص در حالت خشم و در گیرودار کشمکش، به دیگری بگوید: من که زناکار نیستم. مالک چنین سخنی را در حکم آن دانسته است که کسی بگوید: تو زناکاری. اما از دیدگاه شافعی رحمه‌الله و ابوحنیفه رحمه‌الله کنایه موجب حد نیست مگر این که شخص خود اقرار کند که مقصود وی از آن اتهام به زنا بوده است.

اگر کسی به دیگری بگوید: ای فرزند پدر و مادری زناکار، به پدر و مادر او تهمت زنا زده است، نه به خود او. بنابر این اجرای حد بر شخص، بنا به درخواست یکی از آن‌ها یا هر دوی آن‌ها امکانپذیر است. این در صورتی است که آنان نمرده باشند. اما اگر مرده باشند، حق حدّ از آنان به ارث می‌رسد، ولی ابوحنیفه گفته است: [حق استیفای] حد قذف به ارث نمی‌رسد.

اگر کسی که به او تهمت زنا زده شده است بخواهد در ازای دریافت مبلغی با تهمت زننده مصالحه کند، این مصالحه جایز نیست.

اگر مردی پدر خود را به زنا متهم کند، به این جرم، حد بر او جاری شود. اما در صورتی که

---

۱. «الولد للفراش وللعاهر الحجر». این حدیث از احادیث مشهور در کتب حدیثی و نیز در مباحث فقهی است. برای نمونه بنگرید به: مسلم، صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۰۸۰، ش ۱۴۵۷ و پس از آن؛ بخاری، صحیح البخاری، ج ۲، ص ۷۲۴، ش ۱۹۴۸ و پس از آن؛ ترمذی، سنن الترمذی، ج ۳، ص ۴۶۳، ش ۱۱۵۷ و پس از آن، دارمی، سنن الدارمی، ج ۲، ص ۲۰۳، ش ۲۲۳۵ و پس از آن؛ بن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۹، ص ۴۱۳، ش ۴۱۰۴ و پس از آن؛ حاکم، المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، ص ۷۳۱، ش ۶۶۵۱؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۶، ص ۸۶، ش ۱۱۲۴۴ و ج ۷، ص ۴۰۲، ش ۱۵۱۰۶ و پس از آن؛ دارقطنی، سنن الدارقطنی، ج ۳، ص ۳۱۳، ش ۲۵۶ و ج ۴، ص ۱۳۳؛ شافعی، مسند الشافعی، ص ۱۸۷ و ۱۸۸؛ ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۲، ص ۲۸۲، ش ۲۲۷۳ و پس از آن؛ نسائی، السنن الکبری، ج ۳، ص ۳۷۸، ش ۵۶۷۶ و پس از آن؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۴۶، ش ۲۰۰۴ و پس از آن؛ مالک، الموطأ، ج ۲، ص ۷۳۹؛ صنعانی، مصنف عبدالرزاق، ج ۷، ص ۱۰۲، ش ۱۲۳۸۱؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۶، ص ۲۰۰، ش ۲۵۶۸۵، ص ۲۲۶، ش ۲۵۹۳۶ و چند جای دیگر طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۱۱، ص ۱۸۳، ش ۱۱۴۳۴؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۱۲، ص ۳۲ و پس از آن؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۸، ص ۱۷۸ و پس از آن؛ کحلانی، سبل السلام، ج ۳، ص ۲۱۱ و پس از آن؛ شافعی، الام، ج ۵، ص ۲۹۲ و پس از آن؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۷، ص ۷۵ و پس از آن؛ آمدی، الاحکام، ج ۲، ص ۲۶۰ ـ م.

فرزند خود را به زنا متهم کند، به این جرم حد بر او جاری نشود.

اگر بر کسی که تهمت زنا به دیگری زده است حد جاری نشود تا هنگامی که فرد متهم شده واقعاً مرتکب زنا شود، حد قذف از کسی که تهمت زده است ساقط نخواهد شد. اما ابوحنیفه گفته است: در این صورت حد ساقط می‌شود.

اگر مردی همسر خود را به زنا متهم کند، به این جرم، بر او حد جاری شود مگر این که در پی آن لعان کند.

[لعان]

لعان عبارت است از آن که مرد در مسجد جامع بر منبر یا نزدیک منبر و در حضور حاکم شرع و شاهدانی که دست‌کم چهار تن باشند بگوید: «خداوند را گواه می‌گیرم که در زنایی که به همسرم فلانی نسبت داده‌ام راست می‌گویم و ـ چنانچه قصد نفی فرزند داشته باشد ـ این فرزند از زنا هست و از من نیست»، و این سخن را چهار بار تکرار کند و برای بار پنجم نیز بگوید: «لعنت خدا بر من باد اگر که در نسبت دادن زنا با فلان کس ـ در صورتی که از مرد طرف زنا نام برده باشد ـ به همسرم و در این که این فرزند از زنا حاصل آمده است و از من نیست، دروغ گفته باشم». پس از آن که مرد این گواهی‌ها را ادا کند «لعان» را انجام داده است و حد قذف نیز از او ساقط می‌گردد و به موجب آن حد زنا بر زن ثابت می‌شود مگر این که او هم لعان کند و چهاربار بگوید: «خدا را گواه می‌گیرم که این شوهرم در زنایی که به من با فلان کس نسبت داده به راستی از دروغگویان است و این فرزند از خود اوست و از زنا نیست»، و برای بار پنجم نیز بگوید: «خشم خدا بر من باد اگر که این همسرم در نسبت زنایی که به من با فلان کس داده است از راستگویان باشد». چون زن این گواهی را ادا کند حد زنا از او نیز ساقط شود و فرزند هم از همسر نفی گردد و این زن و مرد از هم جدا شوند و میان آنان حرمتی ابدی تحقق پذیرد.

البته، فقیهان در آنچه موجب تحقق جدایی است اختلاف ورزیده‌اند: شافعی بدان گراییده که تنها با لعانِ انجام شده از سوی مرد جدایی واقع می‌شود. مالک گفته: جدایی به حصول لعانِ هر دو طرف تحقق می‌یابد. اما ابوحنیفه گفته است: با لعان هر دو طرف نیز جدایی صورت نمی‌پذیرد و تنها هنگامی جدایی تحقق می‌یابد که حاکم شرع زن و مرد را از همدیگر جدا کند.

اگر زن شوهر خود را به زنا متهم کند تنها بر او حد جاری شود و لعان انجام نپذیرد.

اگر شوهر پس از انجام لعان ادعای قبلی خود را تکذیب کند فرزند به او ملحق شود و حد

قذف نیز بر او جاری گردد. از دیدگاه شافعی، در چنین صورتی آن زن برای آن مرد حرام ابدی است، اما از دیدگاه ابوحنیفه این زن حرام نیست.

فصل پنجم: قصاص و مسئولیت کیفری جنایت

جنایت بر نفس سه گونه است: عمد، خطا و عمد شبه خطا.

عمد محض عبارت است از آن که شخص قصد کشتن کسی دیگر کند، با آنچه همانند شمشیر به لبه تیز خویش، می‌برد، یا به‌سان نیزه در بدن فرو می‌رود و یا چون سنگ و چوب به سنگینی‌اش غالباً کشنده است. چنین کشتنی قتل عمد است و موجب حد می‌شود. ابوحنیفه گفته است: عمدی که موجب قصاص می‌شود آن است که با چیزهایی همانند شمشیر و نیزه باشد که به تیزی لبه می‌برد و در تن فرو می‌رود. اما کشتن با چیزهایی همانند سنگ و چوب که به سنگینی‌اش یا به دردی که ایجاد می‌کند موجب قتل می‌گردد، نه عمد است و نه قصاصی را ایجاب می‌کند.

از دیدگاه شافعی، حکم قتل عمد آن است که ولیّ دم، در صورت برابری دو خون، حق دارد میان قصاص و دیه یکی را انتخاب کند. اما ابوحنیفه گفته است: آنچه حق شخصیِ ولیّ مقتول است این است که می‌تواند قصاص کند، اما تنها در صورتی حق ستاندن دیه را دارد که قاتل نیز به این رضایت دهد.

«ولیّ دم» هر مرد یا زنی است که اموال مقتول را به فرض یا به تعصیب ارث می‌برد. اما مالک گفته: اولیای دم تنها وارثان ذکور هستند و اناث از اولیای دم شمرده نمی‌شوند.

اولیای دم ـ در فرض تعدد ـ تنها در صورتی حق استیفای قصاص را دارند که بر این خواست توافق داشته باشند. اما اگر یکی از آنان از قاتل بگذرد قصاص ساقط می‌شود و تنها حکم دیه بر جای می‌ماند. اما مالک گفته است: قصاص ساقط نمی‌شود و در صورتی هم که در میان اولیای دم، فردی نابالغ یا دیوانه وجود داشته باشد بالغان و عاقلان آن جمع حق استیفای استقلالی قصاص را ندارند.

برابری دو خون، از دیدگاه شافعی، آن است که قاتل به سببی چون آزاد بودن یا مسلمان بودن بر مقتول برتری نداشته باشد؛ چه، در صورت برتری وی بر مقتول به یکی از این سبب‌ها، یعنی چنانچه غیر برده‌ای برده‌ای را یا مسلمانی کافری را بکشد به قصاص او حکم نمی‌شود. اما ابوحنیفه گفته است: این برابری، شرط نیست و از این روی، آزاد به سزای قتل برده و

مسلمان به سزای قتل کافر قصاص می‌شود، چنان که برده را به قصاص آزاد و کافر را به قصاص مسلمان می‌کشند. [از دیدگاه نگارنده]، به دل ننشستن این سخن و ناپذیرفتنی بودن آن حتی معتقدان به این نظریه را بدان کشانده است که از عمل کردن بر طبق آن خودداری ورزند. آورده‌اند که مسلمانی را نزد ابویوسف آوردند، بدین جرم که کافری را کشته بود. ابویوسف بر او به قصاص حکم کرد. در این هنگام مردی رقعه‌ای آورد و نزد او افکند. در این رقعه شعری بدین معنا نوشته شده بود:

ای کسی که مسلمانی را به سزای قتل کافری می‌کشی! ستم رانده‌ای، و دادگر چون بیدادگر نیست.

ای عالمان و ای شاعرانی که در بغداد و اطراف آن هستید

انا لله بگویید و بر دین خویش بگریید و صبر پیشه کنید که صابران را پاداش است.

ابویوسف بر دین بیداد رانده است، به این که مسلمانی را در برابر قتل کافری کشته است[1].

پس ابویوسف به حضور هارون الرشید رفت و ماجرا را با او در میان نهاد و آن رقعه را برای وی خواند. هارون به او گفت: برای این وضع حیله‌ای بیندیش تا فتنه‌ای رخ ندهد.

ابویوسف بیرون رفت و از اولیای دم خواست بر صحت و در اثبات پیمان ذمه (برای آن کافر مقتول) بینه بیاورند. آنان چنین بینه‌ای نیاوردند و حکم قصاص ساقط شد و اصولاً توسل جستن به چنین حیله‌هایی شرعی آن‌گاه که مصلحتی آشکار در آن وجود داشته باشد رواست.

برده به جرم قتل بردهٔ دیگر قصاص شود، هر چند قیمت آن‌ها با یکدیگر تفاوت داشته باشد. اما ابوحنیفه گفته است: در صورتی که قیمت قاتل از قیمت مقتول بیشتر باشد دربارهٔ او به قصاص حکم نمی‌شود.

در صورت تفاوت دین کافران، هر یک از آنان به جرم قتل عمد دیگری قصاص می‌شوند.

مرد به جرم قتل زن، زن به جرم قتل مرد، بزرگ به جرم قتل کوچک و عاقل به جرم قتل دیوانه قصاص می‌شوند، اما بر کودک و دیوانه قصاص نیست.

---

۱. چند بیتی است از بحر سریع:

یا قاتل المسلم بالکافر — جرت وما الجائر کالعادل

یا من ببغداد واطرافها — من علماء الناس او شاعر

استرجعوا وابکوا علی دینکم — واصطبروا فالاجر للصابر

جار علی الدین ابویوسف — بقتله المؤمن بالکافر

ابیات را بنگرید در: خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱۴، ص ۲۵۴ ـ م.

پدر به جرم قتل فرزند قصاص نمی‌شود، هر چند فرزند به جرم قتل پدر و برادر به کیفر قتل برادر قصاص می‌شوند.

خطای محض عبارت است از آن که شخص بی آن که قصد کشتن داشته باشد سبب قتل دیگری را فراهم آورد. در چنین صورتی قاتل قصاص نمی‌شود، همانند آن که کسی تیری به سوی هدفی بیفکند، اما به انسانی بخورد و در نتیجه او کشته شود، یا همانند آن که چاهی حفر کند و انسانی در آن بیفتد و بمیرد، یا پالگانه‌ای برای ساختمان قرار دهد و آن پالگانه بر روی کسی بیفتد، یا بر مرکبی سوار شود و آن مرکب بگریزد و کسی را به زیر سم آورد، یا سنگی در جایی بنهد و انسانی بدان برخورد کند و بر زمین افتد. در صورتی که چنین چیزهایی به مرگ کسی بینجامد، آنچه رخ داده قتل خطای محض خواهد بود و قصاص نخواهد داشت و تنها موجب دیه است.

این ذمه نه بر اموال قاتل، بلکه بر عاقلهٔ اوست و سه سال مهلت پرداخت آن است و این مهلت از زمان وقوع قتل آغاز می‌شود. اما ابوحنیفه گفته: آغاز این مهلت زمانی است که قاضی به دیه حکم کرده است.

عاقله بستگان پدریِ قاتل به جز پدر و فرزندان او هستند. بنابر این، پدر و اجداد، هر چند این نسب بالا رود، و فرزند، هر چند این سلسله به نسل‌های پایین‌تر استمرار یابد متحمل دیه نمی‌شوند. اما ابوحنیفه و مالک، پدران و فرزندان را نیز جزو عاقله دانسته‌اند.

قاتل، خود در کنار عاقله متحمل چیزی از دیه نمی‌شود. اما ابوحنیفه و مالک گفته‌اند: قاتل خود نیز همانند یکی از افراد عاقله است. مقدار دیه‌ای که هر یک از افراد عاقله بر عهده می‌گیرند، در مورد افراد توانمند، در هر سال، نصف دینار یا معادل آن از شتر و در مورد افراد متوسط یک چهارم یا معادل آن از شتر است و افراد تهیدست هیچ سهمی را در عاقله بر عهده نمی‌گیرند. هر کس هم از عاقله که پس از فقر و تهیدستی توانگر شود به سهم خود از دیه متحمل می‌شود و هر کس، که پس از توانگری تهیدست شود سهمی از دیهٔ عاقله بر ذمه او قرار نمی‌گیرد.

دیهٔ قتل یک مسلمان غیر برده اگر به طلا تعیین شود، هزار دینار از دینارهایی است که غالباً مرغوب باشند، اگر به نقره سنجیده شود دوازده هزار درهم است ـ اما ابوحنیفه در این مورد گفته: مقدار آن ده هزار درهم است ـ اگر به شتر پرداخت شود صد شتر شامل پنج دسته

است: بیست بنت مخاض، بیست بنت لبون، بیست ابن لبون، بیست حقّه و بیست جذعه[1].

در اجناس دیهٔ شتر پایهٔ همهٔ اجناس است و دیگر اجناس بدل یا جایگزین آن هستند.

دیهٔ زن، هم در دیهٔ نفس و هم در دیهٔ اعضا، نصف دیهٔ مرد است.

در مورد دیهٔ یهودی و مسیحی اختلاف شده است: ابوحنیفه بدان گراییده که دیهٔ آن‌ها نیز همانند دیهٔ مسلمانان است؛ مالک گفته: دیهٔ آن‌ها نصف دیهٔ مسلمان است و سرانجام از دیدگاه شافعی این دیهٔ یک سوم دیه مسلمان است.

دیهٔ مجوس کسر دو سوم دیهٔ مسلمان یعنی هشتصد درهم است.

دیهٔ برده، از دیدگاه شافعی همان قیمت اوست، هر مقدار که باشد حتی اگر به چند برابر دیه غیر برده برسد. اما ابوحنیفه گفته: دیهٔ برده را در صورتی که بهایش افزون‌تر از دیهٔ غیر برده باشد، به دیهٔ غیر برده نمی‌رسانم و ده دینار از آن می‌کاهم.

عمد شبه خطا عبارت است از آن که شخص «فعل» را قصد کرده ولی قتل را قصد نکرده باشد، همانند آن که کسی دیگری را با چوبی بزند یا سنگی به سوی او بیفکند در حالی که از امثال چنین ضربه یا سنگی هم احتمال به سلامت در رفتن و هم احتمال کشته شدن وجـود داشته باشد، اما تصادفاً این کار به قتل منجر شود، یا همانند آن که معلمی دانش‌آموز خود را به آن اندازه و شیوه که متعارف است بزند یا حکمرانی کسی را تعزیر کند و این کـار بـه مـرگ بینجامد. در چنین صورتی بر قاتل قصاص نیست و به دیه‌ای مغلّظ بر عاقله حکم مـی‌شود. تغلیظ دیه نیز در طلا و نقره به افزودن یک سوم مقدار اصلی است و در شتر به آن که دیه [به جای پنج دسته] از سه دسته تشکیل شده باشد: سی حقه، سی جذعه و سی خلفه[2] یا شتری که آبستن باشند. روایت شده است که پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود:

«عاقله نه متحمل برده می‌شوند، نه عمد، نه صلح و نه اعتراف»[3].

دیهٔ خطای محض در حرم و ماه‌های حرام و نیز در مورد قتل خویشاوندان دیهٔ مغلّظ است. دیهٔ عمد محض هم در صورتی که در آن از قصاص صرف‌نظر شده باشد دیهٔ مـغلظ است و

---

۱. بنت مخاض شتر ماده‌ای را گویند که یک سال را تمام کرده و وارد دو سالگی شده است. بنت لبون شتر ماده و ابن لبون شتر نری را گویند که دو سال را کامل کرده و وارد سه سالگی شده باشند، حقه شتری است که سه سال را تمام کرده و به چهار سالگی درآمده باشد و سرانجام جذعه شتری است که چهار سال را کامل کرده و به پنج سالگی درآمده و عمر آن از شش سال نیز نگذشته باشد. بنگرید به: قلعه‌چی، معجم لغة الفقهاء، ص ۱۱۰، ابوحبیب، القاموس الفقهی ص ۲۳۷ـ م.

۲. خلفه شترباردار را گویند. بنگرید به: قلعه‌چی، معجم لغة الفقهاء، ص ۱۹۹؛ ابوحبیب، القاموس الفقهی، ص ۱۲۱ ـ م.

۳. « لاتحمل العاقلة عبدا و لاعمدا و لا صلحا و لا اعترافا». متن را با اندکی تفاوت بنگرید در: بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۸، ص ۱۰۴، ش ۱۶۱۳۷ و پس از آن؛ ابن رشد، بدایة المجتهد، ج ۲، ص ۳۰۹ ـ م.

استحقاق آن به صورت حالّ بر مال خود قاتل تحقق می‌پذیرد.

اگر چند نفر در کشتن یک نفر همدستی کنند به قصاص همهٔ آنان حکم شود، و بر همهٔ آنان نیز تنها یک دیه لازم است، هر چند شمارشان بسیار باشد. از این روی، ولیّ دم حق دارد از هر کس می‌خواهد بگذرد و هر کس را می‌خواهد بکشد. اگر از همهٔ آنان نیز درگذرد بر آن‌ها یک دیه لازم است و بر ایشان سرشکن می‌شود. اما چنانچه برخی از آنان سربریده باشند، برخی زخم وارد کرده باشند، و برخی مقتول را به قتلگاه آورده باشند، قصاص نفس تنها بر کسی است که مباشر قتل بوده است، و آن که مقتول را آورده یا به او جراحتی رسانده، نه به قصاص، بلکه تنها به حکم آن جراحت محکوم خواهد شد.

اگر یک نفر چند تن را بکشد به قتل نخستین کس قصاص او واجب می‌شود و نسبت به دیگر کسان لازم است از اصل مال او دیه داده شود، اما ابوحنیفه گفته است: قاتل به جرم قتل این چند تن قصاص می‌شود و دیه‌ای بر او نیست.

اگر همین قاتل چند نفر را همزمان کشته باشد میان کشته شدگان قرعه زنند و هر که از قرعه درآید، به استناد قتل او قاتل را قصاص کنند، مگر آن که اولیای دم بر این توافق کنند که حق استیفای قصاص به یکی از آنان تعلق گیرد. در چنین صورتی قصاص به استناد قتل همان کسی که بر آن توافق شده است صورت می‌پذیرد و دیهٔ باقیماندگان بر قاتل است و از اموال او تأمین می‌شود.

اگر فرمانروایی کسی را به کشتن کسی دیگر فرمان دهد قصاص بر فرمانروا و فرمانبر است. اما اگر کسی که به قتل دیگری فرمان داده، خود از فرمانروایان نباشد قصاص تنها متوجه همان کسی است که دستور را اجرا کرده است.

اگر کسی دیگری را به قتل کسی ناچار سازد قصاص بر همان اکراه کننده است و در باره وجوب قصاص بر کسی که او را اکراه کرده‌اند دو نظر وجود دارد.

[قصاص جنایت بر اطراف[۱]]

اما جنایت بر اطراف: هر عضوی که از مفصلی قطع شود در آن قصاص است و بدین ترتیب دست به دست، پا به پا، انگشت به انگشت، بند انگشت به بند انگشت و دندان به دندان قصاص می‌شود، هر چند در دندان‌ها، دندان سمت راست در برابر دندانی از سمت چپ، دندان فک بالا

---

۱. مقصود از جنایت بر اطراف، در مقابل جنایت بر نفس و جراح و نیز جنایت بر منافع، هر تجاوزی است که به بدن آدمی می‌شود، همانند شکستن دست و بریدن عضو. بنگرید به: جعفری لنگرودی، ترمینولوژی حقوق، ص ۲۰۰ ـ م.

در برابر دندانی از فک پایین، دندان آسیاب در برابر غیرآسیاب، دندان پیشین در برابر دندان جانبی و دندان سالم در برابر دندان معیوب و نیز دست سالم در برابر دست فلج شده و سرانجام زبان قادر به تکلم در برابر زبان ناتوان از تکلم قصاص نمی‌شود.

دستی که در آن توانایی نوشتن یا انجام کار و مهارتی است در برابر دستی که در آن توان نوشتن و انجام مهارت نیست قصاص می‌شود.

بر چشم در برابر چشم قصاص به اجرا در می‌آید. چشم درشت و بینا در برابر چشمی که لوچ یا کم‌بین است قصاص می‌شود، اما چشمی که توان دید ندارد و یا دستی که چلاق است جز قصاص همانند خویش از آن استیفا نمی‌گردد.

بینی‌ای که به بوییدن قادر است در برابر بینی فاقد حس بویایی و گوش شنوا در برابر گوش ناشنوا قصاص می‌شود. اما مالک گفته است: در چنین موردی قصاص نیست. همچنین قصاص غیر عرب از عرب و قصاص فروتران از مهتران استیفا می‌شود.

به هر روی، اگر در هر یک از موارد یادشده از قصاص درگذرند [و به دیه بسنده کنند] در قطع هر دو پا[1] دیهٔ کامل، در یک دست نصف دیه، در هر یک از انگشتان یک دهم دیه یعنی ده شتر، در هر یک از بندهای انگشتان سه شتر و ثلث یک شتر است، مگر در مورد بند انگشت شصت که دیهٔ آن پنج شتر است. دیهٔ دستان نیز همانند دیهٔ پاهاست، جز در مورد انگشتان، که دیهٔ هر یک از انگشتان دست پنج شتر است. دیهٔ دو چشم دیهٔ کامل و دیهٔ یک چشم نصف دیه است و در این میان چشم کسی که تنها یک چشم دارد هیچ برتری‌ای بر چشم کسی که هر دو چشم او سالم است ندارد. اما مالک ﷺ در مورد چشم کسی که تنها یکی از چشمان او توان دیدن دارد دیهٔ کامل را واجب دانسته است. پلک‌های چهارگانه در جمع یک دیهٔ کامل دارد و هر یک از آن‌ها یک چهارم دیه. دیهٔ بینی، دیه‌ای کامل، دیهٔ هر دو گوش دیهٔ کامل، دیهٔ یک گوش نصف دیه، دیهٔ زبان یک دیهٔ کامل، و دیهٔ هر یک از لب‌ها یک چهارم دیه است. از میان بردن هر یک از دندان‌ها پنج شتر دیه دارد و نه دندانی از دندان‌های پیشین دهان بر دندان‌های پسین برتری دارد و نه دندان‌های دوگانه جلو بر دندان نیش. از میان بردن توان شنوایی موجب یک دیه کامل است و بنابر این، اگر کسی هر دو گوش را ببرد و بدین سبب شنوایی آن کس نیز از میان برود بر او دو دیهٔ کامل واجب شود. همچنین، اگر کسی بینی کسی دیگر را ببرد و حس بویایی آن کس نیز از میان رود بر او دو دیه واجب شود. از میان بردن توان سخن گفتن هم

---

۱. در متن «الیدین» آمده، اما چنان که سیاق گواهی می‌دهد صحیح آن «الرجلین» است ـ م.

موجب یک دیهٔ کامل است، اما اگر کسی زبان کسی دیگر را ببرد و بدین سبب توانایی تکلم در او از میان برود بر وی یک دیه واجب شود. از میان بردن عقل موجب یک دیه و از میان بردن آلت مردانگی نیز موجب یک دیه است و در این مسأله میان آلت کسی که او را اخته کرده‌اند یا کسی که به ناتوانی جنسی مبتلاست با آلت دیگر کسان تفاوتی وجود ندارد. اما ابوحنیفه گفته است بریدن آلت کسی که به ناتوانی جنسی مبتلاست یا او را اخته کرده‌اند موجب «حکومت»[۱] است. دیهٔ دو بیضه دیهٔ کامل و دیهٔ یک بیضه نصف دیه است. دیهٔ هر دو پستان زن دیهٔ کامل یک زن است و دیهٔ یک، پستان نصف دیهٔ زن. اما از میان بردن پستان مرد موجب «حکومت» است، هر چند برخی این را نیز موجب دیه دانسته‌اند.

[زخم‌های وارد آمده بر سر و صورت]

زخم‌های وارد آمده بر سر و صورت به ترتیب، موارد زیر را در بر می‌گیرد:

نخستین آن‌ها «خارصه»، یعنی زخمی است که تنها در پوست اثر گذارد. این زخم موجب قصاص و دیه نیست و تنها موجب «حکومت» است.

مرتبهٔ فراتر «دامیه» است؛ یعنی که در پوست نشسته و خونی هم کرده است. در این زخم نیز جبران خسارت به «حکومت» است.

مرتبهٔ بعد «دامعه» است و آن زخمی است که در پی آن خون از بریدگی زخم به سان قطره اشک بیرون زده است. در این زخم نیز «حکومت» است.

مرتبه دیگر «متلاحمه»؛ یعنی زخمی است که [پوست را] بریده و به گوشت رسیده است. این زخم هم موجب حکومت است.

دیگر مرتبه «باضعه» است و آن زخمی است که پس از بریدن پوست گوشت را نیز بریده باشد. در این زخم هم حکومت است.

مرتبهٔ پسین «سمحاق»، یعنی زخمی است که پس از پاره کردن پوست همهٔ گوشت را نیز بریده و به استخوان رسیده، اما هنوز بر این استخوان لایهٔ نازکی باقی مانده است. این زخم هم

---

۱. حکومت مقدار خسارت یا عوضِ جنایت‌هایی را گویند که برای آن‌ها اندازه مشخصی در شرع تعیین نشده و تعیین آنها بسته به نظر قاضی است بنگرید به: فتح الله، معجم الفاظ الفقه الجعفری، ص ۱۶۸. روش محاسبه این مقدار نیز آن است که فردی را که جنایت بر او واقع شده است برده فرض می‌کنند و با همین فرض قیمت او را در دو حالت سالم و حالت پس از وارد آمدن جنایت محاسبه می‌کنند. آن‌گاه نسبت میان این دو قیمت سنجیده می‌شود و همین نسبت در دیه کامل مبنای محاسبه قرار می‌گیرد. نگرید به: ابوحبیب، القاموس الفقهی، ص ۹۷ ـ م.

موجب «حکومت» است.

«حکومت» در این زخم‌ها به ترتیب و بر حسب هر یک از مرتبه‌ها افزایش می‌یابد:

از این‌ها که بگذریم مرتبهٔ بعد «موضحه» است و آن زخمی باشد که پوست، گوشت و لایهٔ رقیق موجود بر استخوان سر را بشکافد و استخوان را برهنه کند. این زخم موجب قصاص است و اگر نسبت به قصاص گذشت شود دیهٔ آن پنج شتر است.

مرتبهٔ بعد «هاشمه» است و آن زخمی است که گوشت را کنار بزند و آشکار سازد و افزون بر آن استخوان سر را به اندازه‌ای آسیب رساند که بشکند. دیهٔ این زخم ده شتر است و اگر کسی که جنایت بر ضد او انجام شده، بخواهد آن را قصاص کند این حق به او داده نشود. اما اگر بخواهد به سزای این زخم که بر او وارد آمده است قصاصی به اندازهٔ موضحه وارد آورد از این حق برخوردار شود و افزون بر این به ازای زیادتی زخم هاشمه بر موضحه، پنج شتر نیز دیه بگیرد. مالک گفته است: در زخم هاشمه تنها «حکومت» لازم آید.

مرتبهٔ دیگر «منقله»، یعنی زخمی است که هم گوشت را کنار زند و هم آن اندازه به استخوان آسیب رساند که قطعه‌ای از آن را جدا سازد و جابه جا کند، به گونه‌ای که به بازگرداندن آن به جای اصلی خویش نیاز افتد. این زخم موجب پانزده شتر دیه است و اگر هم شخص مجنی علیه بخواهد به اندازهٔ موضحه قصاص کند می‌تواند این کار را انجام دهد، هر چند در این صورت افزون بر قصاص، در ازای زیادتی زخم‌های هاشمه و منقله بر زخم موضحه، ده شتر به وی دیه داده شود.

مرتبهٔ فرجامین «مأمومه» است و آن زخمی است که به پردهٔ مغز برسد. در این زخم ثلث دیه است.

اما در بارهٔ زخم‌های وارد آمده بر دیگر قسمت‌های بدن هیچ دیهٔ مشخصی در شرع نیامده است، مگر دربارهٔ دیه «جافیه» و آن زخمی است که به درون پیکر انسان رسد که خود موجب ثلث دیه است. همچنین، در هیچ یک از زخم‌های بدن برای مجنیّ علیه حق قصاص ایجاد نمی‌شود، مگر در زخمی که گوشت را برهنه سازد که در آن [قصاص و در فرض تنزل از قصاص] ثلث دیه است.

اگر اندام‌های کسی بریده شود و از آن پس زخم‌ها نیز سر به هم آورند دیهٔ آن بریدن‌ها بر کسی که جنایت کرده واجب است، هر چند جمع مقدار این دیه‌ها چند برابر دیهٔ کامل انسان شود. اما اگر شخص قبل از به هم آمدن زخم‌ها بمیرد، تنها دیهٔ یک انسان بر جانی لازم است و

دیهٔ اعضا ساقط می‌شود. اگر هم شخص در حالی بمیرد که برخی از زخم‌های او بهبود یافته و برخی از زخم‌ها بهبود نیافته باشد، بر جانی لازم است افزون بر پرداخت یک دیهٔ کامل به عنوان دیهٔ نفس، دیهٔ اندام‌هایی را هم که زخم آن‌ها به هم آمده است پرداخت کند. دیهٔ زخم‌های به هم آمدهٔ وارد بر زبان کسی که توان تکلم ندارد یا دست کسی که چلاق است یا قطع انگشتی که زاید بر تعداد طبیعی است و چشمی که توان دیدن ندارد تنها موجب «حکومت» است.

مقصود از حکومت، در همهٔ آنچه گذشت، این است که قاضی فرد مجنیّ علیه را یک بار با این فرض که اگر او برده‌ای باشد و بر وی این جنایت خاص صورت نپذیرفته باشد قیمت‌گذاری کند و یک بار دیگر نیز او را با این فرض که آن جنایت مورد دادرسی بر او وارد آمده باشد قیمت‌گذاری کند و سپس نسبت تفاوت این دو قیمت را به دیهٔ کامل انسان بسنجد. مقدار حاصل از این عملیات همان «حکومت»ی خواهد بود که در ازای این جنایت باید به مجنیّ علیه پرداخت شود.

اگر کسی بر شکم زنی ضربه‌ای وارد آورد و وی به سبب آن ضربه، جنینی مرده سقط کند چنانچه این جنین برده نباشد دیهٔ آن، یک برده یا کنیز و این هم بر عهده عاقلهٔ جانی است. اما چنانچه جنین مملوک باشد سقط وی موجب یک دهم دیهٔ یک کنیز است و در این حکم میان آن که جنین مذکر یا مؤنث باشد تفاوتی وجود ندارد. اگر هم جنین زنده زاده شود یا به دیگر سخن استهلال[1] کند سقط او موجب دیهٔ کامل است و در این باره میان [جنین] مذکر و مؤنث تفاوت نهاده می‌شود.

بر هر قاتلی لازم است افزون بر دیه، کفاره نیز پرداخت کند، خواه مرتکب قتل عمد شده باشد و خواه موجب قتل خطا. اما ابوحنیفه کفاره را تنها بر کسی که مرتکب قتل خطا شده باشد لازم دانسته است.

کفارهٔ قتل هم آزاد کردن یک بردهٔ مسلمان است که از آفت‌ها و عیوبی که مانع کار کردنش می‌شود بر کنار باشد. اگر قاتل به این کفاره دست نیابد، دو ماه پی در پی روزه بگیرد و اگر توان این کار را نداشته باشد، بنا بر یکی از دو دیدگاهی که در مسأله وجود دارد شصت بینوا را خوراک دهد، هر چند بنا بر دیدگاهی دیگر در چنین صورتی هیچ کفاره‌ای بر او نیست.

۱. زنده زاده شدن کودک را استهلال گویند، از آن روی که به هنگام زاده شدن گریه‌ای می‌کند. بنگرید به: فتح الله، معجم الفاظ الفقه الجعفری، ص ۵۱ ـ م.

اگر طایفه‌ای قتلی را به کسی نسبت دهند و در کنار این ادعا «لوث» نیز وجود داشته باشد ـ و لوث آن است که چیزهایی را با دعوی خود همراه سازند که راستگو بودن مدّعِی را به دل انسان می‌اندازد ـ در این صورت به استناد همین «لوث» سخن مدعی ملاک خواهد بود. البته، در این فرض مدعی پنجاه سوگند یاد می‌کند و به موجب این سوگند، نه به قصاص، بلکه تنها به دیه حکم می‌شود. اگر مدعی از همهٔ این سوگندها یا از شماری از آن‌ها نکول کند مدعی علیه پنجاه سوگند می‌خورد و به برائت او حکم می‌شود.

چنانچه در موردی قصاص نفس یا قصاص اعضا واجب شود صاحب این حق نمی‌تواند مستقلاً به استیفای آن اقدام کند، مگر آن که در این باره از حکومت اجازه بگیرد. اگر این قصاص قصاص اعضا باشد، حکومت در صورتی اجازهٔ استیفای این حق را به مجنیّ علیه می‌دهد که کسی دیگر آن را بر عهده بگیرد. در این فرض اجرت کسی که انجام کار را بر عهده گرفته، نه در اموال کسی که قصاص برای او صورت می‌پذیرد، بلکه در اموال همان کسی است که قرار است از او قصاص گرفته شود. اما اگر این قصاص قصاص نفس باشد حکمران می‌تواند در صورتی که ولیّ دم انسانی دلیر باشد به او جازهٔ استیفای شخصیِ این حق را بدهد. در غیر این صورت هم خود با برنده‌ترین و مؤثرترین شمشیر از جانب ولیّ دم قصاص را اجرا می‌کند.

اگر مجنیّ علیه یا ولیّ دمی که از حق قصاص نفس یا قصاص طرف برخوردار است خود رأساً این کار را اجرا کند و البته در انجام این کار تجاوزی هم صورت ندهد، حکمران او را به این سبب که در برابر حکومت خودسری کرده است تعزیر می‌کند. هر چند، او با انجام قصاص به حق خویش رسیده است و از این روی کیفری جز این متوجه او نیست.

فصل [: تعزیر]

تعزیر نوعی تأدیب بر جرم‌هایی است که در شرع حدود مشخصی برای آن‌ها وضع نشده و کیفر آن‌ها بسته به نوع و ماهیت هر یک و نیز وضع کسی که آن‌ها را انجام داده است تفاوت می‌یابد. از این روی، تعزیر در یک ویژگی با حدود همسانی دارد و آن این که کیفر کردنی است به هدف به صلاح آوردن و بازداشتن، که بسته به ماهیت خلافی که انجام یافته است تفاوت می‌یابد. همین تعزیر از سه جنبه نیز با حدود متفاوت است:

جنبهٔ نخست آن که تأدیب کسانی که آبروداری می‌کنند و از بزرگی‌ای برخوردارند از تأدیب بی‌شرمان و سبکسران سبک‌تر است؛ چرا که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

«لغزش‌های آنان را که آبرو دارند بر ایشان ببخشید».[1]

بدین سان، هر چند مردم در حدود مشخص شدهٔ در شرع با همدیگر برابرند، اما در تعزیر هر کس متناسب با جایگاهی که دارد کیفری متفاوت با دیگری می‌یابد؛ برای نمونه، تعزیر کسی که از جایگاه بالایی برخوردار است، به رویگردانی از اوست، تعزیر کسی که از او فروتر است به دشوار ساختن شرایط برای او یا درشتی کردن با اوست و تعزیر کسی که از او نیز فروتر است به سخنان باز دارنده و خوار کننده است، بی آن که به حد دشنام و تهمت زدن برسد. در مرتبهٔ بعد و در برخورد با کسانی که از این هم فروترند، بر حسب مقدار تخلف و اندازهٔ خطایشان برای آنان به کیفر زندان حکم می‌شود: برخی از آنان تنها یک روز به زندان افکنده می‌شوند و برخی بیشتر از آن، و البته به تعداد روزهایی از پیش مشخص شده. ابوعبدالله زبیری، از پیروان شافعی گفته است: حداکثر زمان این زندان یک ماه برای کشف حقیقت و یا اطمینان از برائت و شش ماه برای تأدیب و به راه آوردن است.

اما در برخورد با کسانی که در طبقات فروتر جای می‌گیرند چنانچه تخلف‌هایشان از آن فراتر رفته و دیگران را نیز به دام چنان کارهایی کشانده یا به دیگران زیانی رسانده باشد از کیفرِ راندن از وطن و تبعید بهره‌جسته می‌شود. درباره حداکثر زمان تبعید اختلاف شده است؛ آنچه از مذهب شافعی بر می‌آید این است که این کیفر می‌بایست، هر چند با تفاوت یک روز، کمتر از یک سال باشد تا با کیفر زنا برابری نکند. اما ظاهر مذهب مالک این است که جایز است به هر مقدار که بازدارنده تشخیص داده شده است بر این زمان افزوده شود.

در برخورد با کسانی که در طبقات فروتر هستند از کیفر «زدن» بهره‌جسته می‌شود و البته مقدار زدن بر این پایه تعیین می‌شود که متخلف چه اندازه روحیهٔ خلافکاری دارد یا چه اندازه ولنگار یا تا چه حد مقیّد است.

دربارهٔ حداکثر شمار تازیانه‌ای که می‌توان به عنوان تعزیر به کسی زد، اختلاف کرده‌اند:

---

۱. «اقیلوا ذوی الهیئات عثراتهم». این حدیث در شماری از منابع اهل سنت آمده است. از آن جمله بنگرید به: ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۴، ص ۱۳۳ ش ۴۳۷۵؛ دارقطنی، سنن الدارقطنی، ج ۳، ص ۲۰۷، ش ۳۷۰؛ نسائی، السنن الکبری، ج ۴، ص ۳۱۰، ش ۷۲۹۳ و ص ۳۲۱، ش ۷۲۹۸؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۶، ص ۱۸۱، ش ۲۵۵۱۳؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۳، ص ۲۷۷، ش ۳۱۲۹؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۸، ص ۱۶۱، ش ۱۶۴۲۳، ص ۲۶۷، ش ۱۷۰۶ و ص ۳۳۴، ش ۱۷۴۰۶؛ ابوالمحاسن حنفی، معتصر المختصر، ج ۲، ص ۱۳۴، ۱۳۵ و ۱۳۸؛ ابن رجب حنبلی، جامع العلوم والحکم، ص ۳۴۰؛ بخاری، الادب المفرد، ص ۱۶۵، ش ۴۶۴؛ زرقانی، شرح الزرقانی، ج ۴، ص ۲۰۶؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۱، ص ۱۵۴ و ۱۹۳ و ج ۲، ص ۲۹۴؛ کحلانی، سبل السلام، ج ۴، ص ۳۸؛ ابن حزم، المحلی، ج ۱۰، ص ۵۲۴ و ج ۱۱، ص ۴۰۴ و ۴۰۵؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۷، ص ۳۱۱ ـ م.

ظاهر مذهب شافعی این است که در مورد غیر برده حداکثر تازیانه تعزیر سی و نه ضربه است تا بدین ترتیب از حداقل حدود که حد شرب خمر، یعنی چهل تازیانه است کمتر باشد. بنابر این، بر پایه این دیدگاه نه می‌توان تازیانه‌های غیر برده را به چهل رساند و نه تازیانه‌های برده را به بیست. ابوحنیفه گفته: حداکثر تازیانۀ تعزیر برای غیر برده و برده همان سی و نه تازیانه است. ابویوسف گفته: بیشترین شمار هفتاد و پنج تازیانه است. مالک گفته است: برای تازیانۀ تعزیر حداکثری وجود ندارد و رواست که این مقدار حتی از بالاترین مقدار مقرر در حدود هم فراتر رود. اما ابوعبدالله زبیری گفته است: در هر تخلفی تعزیر آن از همان حدی استنباط می‌شود که در [موارد مشابه برای] همان جرم مقرر شده و البته، حداکثر آن در هر صورت هفتاد و پنج تازیانه یعنی پنج تازیانه کمتر از حد قذف است. برای نمونه، اگر در موردی تعزیر برای کیفردادن جرمی همخوان با زنا باشد، تا جایی که امکان دارد حدود زنا در این باره مراعات می‌شود؛ اگر زن و مردی را به این جرم به دادگاه آورده‌اند که از همدیگر بهره‌های جنسی کمتر از آمیزش برده‌اند، در مورد آن‌ها به بیشترین تعزیر ممکن یعنی همان هفتاد و پنج تازیانه حکم می‌شود؛ اگر آنان را در حالی در زیر یک لحاف دیده‌اند که میانشان مانعی نبوده است، دستی به هم در برده‌اند و البته در حال آمیزش نیستند، هر یک از آن‌ها را شصت تازیانه زنند؛ اگر آنان را در همین وضعیت، اما در حالی دیده‌اند که دست به هم در نبرده‌اند، هر یک را آنان از چهل تازیانه زنند؛ اگر آن‌ها را در خانه‌ای خلوت و در حالی که هر دو لباس بر تن دارند ببینند هر یک را سی تازیانه زنند؛ اگر هر دو را در گذری بینند، در حالی که با هم گفت‌وگویی دارند هر یک را بیست تازیانه زنند؛ اگر ببینند زن در پی مرد روان است و از چیزی جز این آگاهی نیابند، باید در این باره تحقیق کنند؛ و اگر هم آنان را در حالی ببینند که مرد به زن و زن به مرد اشاره می‌کند و با یکدیگر سخنی رد و بدل نمی‌کنند هر یک را ده تازیانه زنند.

ابوعبدالله زبیری دربارۀ سَرقت نیز در مواردی که شروط لازم برای حکم به بریدن دست فراهم نباشد همین‌گونه حکم می‌کند؛ یعنی اگر کسی مالی به اندازۀ نصاب از جایی که «حرز» نیست بدزدد، به بیشترین مقدار ممکن یعنی هفتاد و پنج تازیانه تعزیر می‌شود؛ اگر کسی از جایی که «حرز» است مقداری کمتر از حد نصاب بدزدد شصت تازیانه می‌خورد؛ اگر مقداری کمتر از نصاب و آن هم از غیر حرز بدزدد پنجاه تازیانه می‌خورد؛ اگر در جایی که حرز است مالی را به هدف دزدیدن گردآورد، اما پیش از آن که دزدی را به پایان رساند و مال را از حرز بیرون برد متوجه شوند این مال از او ستانده می‌شود و چهل تازیانه می‌خورد؛ اگر دیوار حرز

را سوراخ کند و وارد آن جا شود اما چیزی برندارد سی تازیانه می‌خورد؛ اگر دیوار را سوراخ کند و وارد نشود بیست تازیانه می‌خورد؛ اگر به سوراخ کردن دیوار یا باز کردن دری مشغول شود و آن را کامل نکرده باشد ده تازیانه می‌خورد؛ و سرانجام اگر ابزارهایی برای سوراخ کردن به همراه داشته باشد یا در حالی که مالی را برای دزدیدن می‌پاییده است دستگیر شود دربارهٔ حقیقت امر تحقیق انجام می‌پذیرد.

در دیگر موارد جز دو مورد یادشده نیز به همین گونه عمل می‌شود. [از دیدگاه نگارنده] این ترتیب هر چند در ظاهر ترتیبی پسندیده به نظر می‌رسد، اما استحسانی که در حکم کردن بدان استناد شده با هیچ دلیلی که چنین مقادیری را اقتضا کند همراه نیست.

آنچه گذشت نخستین جنبه از تفاوت‌های تعزیر با حدود بود. اما دیگر جنبه‌ها:

جنبهٔ دوم آن است که هر چند در باب حدود نه عفو جایز است و نه وساطت رواست، اما در تعزیر هم عفو جایز است و هم وساطت روا. بنابر این، چنانچه تعزیر به استیفای حقوق حکومت و به تأدیب اجتماعی مردم مربوط باشد و به هیچ حقی از حقوق الناس مستند نباشد، برای زمامدار جایز است میان عفو و تعزیر آن را که بیشتر به صلاح است برگزیند، چنان که برای او جایز است وساطت کسان را در این باره بپذیرد، آن‌سان که از پیامبر خداﷺ روایت شده که فرمود:

«نزد من وساطت کنید؛ و خداوند آنچه را می‌خواهد بر زبان پیامبر خویش تقدیر می‌کند»[1].

اما اگر تعزیر مشتمل بر حق الناس نیز باشد، همانند ناسزاگویی و کشمکش که هم دربردارندهٔ حق کسی که ناسزا شنیده یا کتک خورده هست و هم دربردارندهٔ حق حکومت در تأدیب اجتماعی مردم و به راه آوردن آنان ـ در این صورت ـ حکمران حق ندارد با عفوی که

---

۱. «اشفعوا الی ویقضی الله علی لسان نبیه ماشاء». این مضمون به عین همین عبارت یا با عبارت‌هایی همانند در بسیاری از کتب حدیثی اهل سنت آمده است. از آن جمله بنگرید به: بخاری، صحیح البخاری، ج ۲، ص ۵۲۰، ش ۱۳۶۵ و ج ۵، ص ۲۲۴۲، ش ۵۶۸۰؛ مسلم، صحیح مسلم، ج ۴، ص ۲۰۲۶، ش ۲۶۲۷؛ ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۲، ص ۲۸۹، ش ۵۳۱؛ ترمذی، سنن الترمذی، ج ۵، ص ۴۲، ش ۲۶۷۲؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۸، ص ۱۶۷، ش ۱۶۴۵۶؛ ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۴، ص ۳۳۴، ش ۵۱۳۱؛ نسائی، السنن الکبری، ج ۲، ص ۴۰، ش ۲۳۳۷؛ همو، سنن النسائی، (المجتبی)، ج ۵، ص ۷۷، ش ۲۵۵۶؛ بزار، مسند البزار (۹ ـ ۴)، ج ۸، ص ۱۵۷، ش ۳۱۸۰؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۴، ص ۴۰۰، ش ۱۹۵۹۹ و ص ۴۱۳، ش ۱۹۷۲۱؛ رویانی، مسند الرویانی، ج ۱، ص ۲۹۹، ش ۴۴۲ و ص ۳۱۳، ش ۴۶۶؛ حمیدی، مسند الحمیدی، ج ۲، ص ۳۴۰، ش ۷۷۱؛ ابویعلی، مسند ابی یعلی، ج ۱۳، ص ۲۸۰، ش ۷۲۹۶؛ قضاعی، مسند الشهاب، ج ۱، ص ۳۶۳، ش ۶۱۹؛ بیهقی، شعب الایمان، ج ۶، ص ۱۰۳، ش ۷۶۱۲؛ حسینی، البیان والتعریف، ج ۱، ص ۹۹؛ عظیم‌آبادی، عون المعبود، ج ۱۴، ص ۲۸ و ۲۹؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۱، ص ۵۲۵.

می‌کند حق فرد کتک خورده یا ناسزا شنیده را نیز ساقط کند، بلکه می‌بایست حق او را در تعزیر ناسزاگو یا ضارب استیفا کند. اما، چنانچه مدعی از حق خود درگذرد، حاکم پس از عفو او اجازه خواهد داشت میان این دو کار که محکوم را به هدف به صلاح آوردن تعزیر کند یا از باب عفو از او بگذرد یکی را برگزیند. البته، در هر صورت چنانچه طرف‌های این گونه دعوا پیش از مراجعهٔ به قاضی از همدیگر بگذرند آن مقدار از تعزیر که مستند به حق الناس است ساقط می‌شود. ولی دربارهٔ سقوط آن مقدار از تعزیر که حق حکومت و مقتضای تأدیب است اختلاف کرده و یکی از این دو دیدگاه را برگزیده‌اند:

دیدگاه نخست ـ و همین دیدگاه ابوعبدالله زبیری است ـ آن که این حق ساقط می‌شود و حکمران حق ندارد بدین جرم تعزیر کند؛ چه، حد قذف که به جرمی سنگین‌تر مستند است به واسطهٔ عفو [صاحب حق] ساقط می‌شود و بنابر این، تعزیر که مستند به حق حکومت است ساقط شدنی‌تر است.

دیدگاه دوم ـ و همین نیز گزیده‌تر می‌نماید ـ آن که ولیّ امر حق دارد در صورت گذشت طرف‌ها از همدیگر، پیش از طرح شکایت نزد او، باز هم تعزیر کند، چنان که حق دارد در صورتی که پس از طرح شکایت، صاحب حق از حق خود در مورد تعزیر بگذرد باز هم به تعزیر دست زند. این هر دو حکم، با حکم شرع در باب قذف مخالف است؛ چرا که اصولاً اقدام به هدف اصلاح و تأدیب اجتماعی مردم از حقوق مربوط به منافع عمومی جامعه است.

اگر پدر و فرزندی یکدیگر را ناسزا گویند و با هم درگیر شوند تعزیری که حق فرزند است از پدر ساقط می‌شود، اما تعزیری که حق پدر است ساقط نمی‌شود، همان گونه که پدر به قصاص کشتن فرزند کشته نمی‌شود، اما فرزند به قصاص کشتن پدر به قتل می‌رسد. بدین ترتیب تعزیری که در مورد پدر به اجرا گذاشته می‌شود تنها به حق حکومت و تأدیب اجتماعی مردم مستند است و فرزند در این خصوص صاحب هیچ حقی نیست و از همین روی ولی امرّ حق دارد مستقلاً پدر را عفو کند. اما تعزیر فرزند مستند به دو حق، یعنی حق پدر و حق حکومت است و از این روی، بر ولیّ امر جایز نیست در حالی که پدر متقاضی استیفای تعزیر است مستقلاً از فرزند بگذرد و تنها پس از استیفای حق پدر، [و آن هم نسبت به آن مقدار از تعزیر که حق حکومت است] می‌تواند گذشت کند.

این دومین جنبه از تفاوت‌های میان حدود و تعزیرات بود. اما سومین و آخرین جنبه:

جنبهٔ سوم آن است که هر چند تلفی که به سبب اجرای حد پیش آید هدر شمرده می‌شود،

اما در صورتی که در اجرای تعزیر تلفی رخ دهد آنچه رخ داده مضمون است. آورده‌اند که عمر بن خطاب‌ﷺ زنی را ترساند. در پی آن شکم زن انقباض یافت و او جنین مرده سقط کرد. پس عمر با علی به رایزنی پرداخت و دیهٔ جنین را بر عهده گرفت.

دربارهٔ محل تأمین مالی دیهٔ خسارت ناشی از تعزیر اختلاف شده و برخی گفته‌اند: دیه بر عاقلهٔ ولیّ امر است و برخی هم گفته‌اند: دیه بر بیت‌المال است.

[چنانچه خسارت ناشی از تعزیر مرگ محکوم باشد] درباره کفاره، بر این مبنا که گفته شود دیه بر عهدهٔ عاقلهٔ ولیّ‌امر است، کفاره نیز بر مال خود اوست. اما بر این مبنا که گفته شود دیه بر بیت‌المال است دربارهٔ محل تأمین کفاره دو دیدگاه وجود دارد: یکی آن که این کفاره از مال خود او تأمین می‌شود، و دیگری آن که از بیت‌المال تأمین می‌شود. به همین ترتیب، چنانچه معلمی کودکی را به هدف تأدیب و آن اندازه که متعارف است بزند و این کار به مرگ او بینجامد، وی ضامن دیهٔ او خواهد بود و این دیه بر عاقلهٔ او قرار خواهد گرفت، ولی کفاره را از مال خود تأمین خواهد کرد.

برای مرد جایز است زن خود را در صورت نشوز بزند و اگر هم زن به سبب این کار بمیرد، مرد ضامن دیهٔ او و این دیه بر عاقله اوست، مگر این که عمداً قصد قتل او را داشته باشد که در این صورت قصاص می‌شود.

چگونگی زدن تازیانه‌های تعزیر: هم جایز است که ضربه‌های مقرر به عصا بر بدن نواخته شود و هم جایز است به تازیانه‌ای که لبه‌های تیز آن را گرفته‌اند انجام پذیرد. اما دربارهٔ زدن با تازیانه‌ای که لبه‌های تیز آن را نگرفته‌اند اختلاف شده است: زبیری به جواز این کار گراییده و بر این پایه، اگر اجرا کنندهٔ تعزیر از کیفیت مقرر برای حدود هم فراتر رود و کار را به اندازه‌ای برساند که موجب سرازیر شدن خون شود باز جایز است. اما اکثریت پیروان شافعی‌ﷺ بدان گراییده‌اند که زدن با تازیانه‌ای که لبه‌های تیزش گرفته نشده ممنوع است؛ زیرا حتی در باب حدود که زدن تازیانه به کیفیتی سخت‌تر و اثرگذارتر انجام می‌پذیرد چنین چیزی روا نیست. پس در تعزیر این منع رواتر است و جایز نیست کار به حدی برسد که موجب سرازیر شدن خون گردد.

ضربه‌هایی که در باب اجرای حدود بر بدن شخص نواخته می‌شود، متمرکز کردن آن‌ها بر یک نقطه از بدن جایز نیست و باید ضربه‌ها بر همهٔ بدن ـ به استثنای جاهایی که موجب مرگ است ـ توزیع شود تا هر یک از اندام‌ها سهم خود را از این کیفر دریافت دارند. اما در

ضربه‌های تعزیر اختلاف شده است: اکثریت پیروان شافعی تازیانه تعزیر را از این نظر که تمرکز آن‌ها بر یک نقطه از بدن جایز نیست و باید آن‌ها را بر همهٔ بدن توزیع کرد، همانند تازیانه‌های حدود دانسته‌اند. اما زبیری با تودهٔ شافعیان مخالفت کرده و متمرکز کردن آن‌ها بر یک جای بدن را جایز دانسته است، بدان اعتبار که وقتی درباب تعزیر، اسقاط آن به کلی و از همهٔ بدن جایز باشد، به طریق اولی، ساقط کردن از بخشی از بدن [و تمرکز دادن آن بر بخشی واحد] جایز خواهد بود.

در باب تعزیر جایز است کسی زنده به صلیب کشیده شود [یعنی او را در جایی بلند که در دیدرس همگان است ببندند]، چنان که پیامبر خدا ﷺ مردی به نام ابوناب را بر کوهی به صلیب کشید. البته در صورت بسته شدن کسی بدین ترتیب، نه او را از خوردن غذا باز دارند، نه از آشامیدن، نه از وضو برای نماز. چنین کسی نماز را به اشاره می‌خواند و پس از رها شدن دوباره نماز می‌گزارد. نگه داشتن کسی در این وضعیت برای بیش از سه روز جایز نیست.

در کیفر تعزیر جایز است که همهٔ جامه‌های خطاکار را، مگر آن اندازه که شرمگاهش را می‌پوشاند، از تن او درآورند و در صورتی که تخلفی را تکرار کرده و از آن توبه نیز نکرده است او را در شهر بچرخانند و جرم او را به اطلاع مردم برسانند، چنان که رواست سر او را بتراشند. اما تراشیدن ریش او جایز نیست.

دربارهٔ جایز بودن آن که صورت او را سیاه کنند اختلاف کرده‌اند، اکثریت آن را جایز دانسته‌اند و اقلیت از آن منع کرده‌اند.

باب بیستم

احکام حسبه

حسبه عبارت است از امر به معروف آن هنگام که وانهادنش چیرگی یابد و نهی از منکر آن هنگام که انجامش هویدا گردد. خداوند تعالی فرموده است:

«باید از میان شما گروهی باشند که به نیکی فرا می‌خوانند، به معروف فرمان می‌دهند و از منکر باز می‌دارند»[1].

هر چند انجام این حسبه از سوی هر مسلمانی صحیح است، اما میان محتسب و کسی که داوطلبانه بدین مهم بپردازد در نه نکته تفاوت وجود دارد:

نخست آن که انجام این کار به اقتضای ولایت بر محتسب واجب است، در حالی که وجوب آن بر دیگران از نوع وجوب کفایی است.

دوم آن که پرداختن محتسب به این کار از جمله حقوقی است که وی به استناد ساماندهی کار مردم در اختیار دارد و جایز نیست آن را واگذارد و به غیر آن مشغول شود، در حالی که این کار برای یک داوطلب از جمله کارهای افزون بر واجبات شخصی اوست و می‌تواند به جای آن به چیزی دیگر مشغول شود.

سوم آن که محتسب [از سوی حکومت] بدین گمارده شده است که در صورت وقوع منکر در این باره نزد او شکایت برند، در حالی که داوطلب برای دادخواهی مردم منصوب نشده

---

۱. آل عمران / ۱۰۴.

است.

چهارم آن که بر محتسب لازم است به کسی که به دادخواهی آمده است پاسخ دهد، اما بر داوطلب چنین چیزی واجب نیست.

پنجم آن که بر محتسب لازم است به تعقیب منکرهای آشکار بپردازد تا پس از اطلاع یافتن بتواند از آن‌ها نهی کند و نیز بر او لازم است به جستن معروف‌های آشکاری که وانهاده شده‌اند دست یازد تا به انجام آن‌ها امر کند، در حالی که بر داوطلبان نه چنان تعقیبی لازم است و نه چنین جست وجویی.

ششم آن که محتسب حق دارد در جلوگیری از وقوع منکر و در نهی از آن همدستانی اختیار کند تا بدین کار تواناتر باشد و نهی او نیز مؤثرتر افتد؛ زیرا این کاری است که وی بدان گمارده و بدان فراخوانده شده است. این در حالی است که داوطلب حق ندارد برای انجام این کار همدستانی اختیار کند.

هفتم آن که محتسب حق دارد در صورت وقوع منکرهای آشکار، به تعزیری که البته به مرتبهٔ حدود نمی‌رسد دست زند، در حالی که داوطلب حق ندارد کسی را به جرم انجام یک منکر تعزیر کند.

هشتم آن که محتسب حق دارد در ازای انجام کار خود از بیت‌المال ارتزاق کند، در حالی که برای داوطلب جایز نیست در برابر نهی از منکر از بیت‌المال رزق دریافت کند.

نهم آن که محتسب حق دارد، نه در آنچه به تشریع و استنباط احکام، بلکه در آنچه به عرف و مصادیق مربوط می‌شود؛ یعنی اموری از این قبیل که نشستنگاه‌های کنار بازار کجاست یا چگونه و در چه صورتی افراد حق دارند در بناهای خود پالگانه‌های به کوچه و بازار بگشایند اجتهاد کند و براساس این رأی و اجتهاد خود چنین کاری را مجاز اعلام بدارد یا از آن جلوگیری کند. این در حالی است که یک داوطلب از چنین حقی برخوردار نیست.

این تفاوت‌های نه‌گانه‌ای است که میان محتسب و داوطلب در انجام امر به معروف و نهی از منکر وجود دارد، هر چند پرداختن به این مهم هم کار محتسب است و هم برای دیگر داوطلبان جایز.

با این توصیف، آن که عهده‌دار کار حسبه می‌شود شرط‌هایی دارد و از آن جمله این که باید آزاد و عادل شمرده شود و از درایت، قاطعیت، سرسختی و دلیری در کار دین و نیز آگاهی به منکرهای آشکار برخوردار باشد.

فقیهان شافعی مذهب در این باره که آیا جایز است محتسب در آنچه فقیهان در معروف و منکر بودنش اختلاف نظر دارند به رأی و اجتهاد خود عمل کند و مردم را از آنچه بر پایه این رأی و اجتهاد منکر است بازبدارد یا نه، دو دیدگاه اختیار کرده‌اند:

دیدگاه نخست ـ که نظریهٔ ابوسعید اصطخری است ـ آن است که محتسب حق دارد در این باره به اجتهاد خود عمل کند و بر این پایه مردم را از آنچه منکر می‌داند باز بدارد. بر این پایه، محتسب می‌بایست عالم و اهل اجتهاد باشد تا بتواند در آنچه عالمان درباره‌اش اختلاف دارند اجتهاد کند.

دیدگاه دوم آن است که وی حق ندارد مردم را بر رأی و اجتهاد خود بدارد و به مذهب خویش بکشاند؛ زیرا در آنچه عالمان درباره‌اش اختلاف کرده‌اند اجتهاد برای همه مجاز است. بر این مبنا جایز است محتسب از اهل اجتهاد نباشد، البته مشروط به آن که منکرهایی را که بر منکر بودنشان اتفاق نظر وجود دارد، بشناسد.

فصل [: جایگاه میانهٔ حسبه]

بدان که حسبه جایگاهی واسطه میان احکام قضا و دادرسی از یک سوی، و احکام مظالم از سوی دیگر دارد.

نسبت میان حسبه و قضا و دادرسی این است که حسبه در دو چیز با قضا و دادرسی همانندی دارد، در دو چیز از آن فروتر و در دو چیز دیگر از آن فراتر است.

وجوه همانندی حسبه و دادرسی دو چیز است:

نخستین همانندی حسبه با دادرسی در این است که دادخواهی نزد محتسب و رسیدگی وی به دعوی شاکی بر ضد طرف دیگر در قلمرو حق الناس جایز است، هر چند این دادرسی همهٔ دعاوی را در بر نمی‌گیرد.و تنها به سه مورد محدود می‌شود:

نخست آنچه به کم فروشی یا تقلب در پیمانه و وزن مربوط می‌شود؛

دوم آنچه به غش یا تدلیس در مبیع یا ثمن مربوط است؛

و سوم آنچه به تأخیر بدهکار در پرداخت بدهی مستقر در فرض توانایی او و بر این امر مربوط می‌شود.

از آن روی رسیدگی محتسب به این گونه دعاوی ـ ونه دیگر انواع دعاوی ـ جایز است که موارد سه گانه پیشگفته به منکرهایی آشکار که محتسب برای پیکار با آن‌ها گمارده شده یا به

معروف‌هایی روشن که محتسب به برپاداشتن آن‌ها فراخوانده شده است باز می‌گردد؛ چه، موضوع حسبه الزام حقوق و کمک به استیفای آن‌هاست و کسی که سرپرستی این گونه امور را بر عهده می‌گیرد حق ندارد از این محدوده فراتر رود و به صدور احکام منجّز و حلْ و فصل نهایی دعاوی بپردازد.

این یکی از دو همانندی حسبه با دادرسی است.

اما دومین همانندی حسبه و دادرسی این است که محتسب می‌تواند مدّعی علیه را به ادای حقوقی که بر او هست الزام کند، هر چند در همهٔ حقوق چنین صلاحیتی برای محتسب وجود ندارد و این صلاحیت تنها به قلمرو حقوقی محدود می‌شود که برای وی رسیدگی به دعاوی در خصوص آن‌ها جایز است. از این روی، اگر بدهی‌ای بر شخص به موجب اقرار او ثابت شود و وی در عین حال به بازپرداخت آن نیز توانا باشد، محتسب این اقرار کنندهٔ توانمند را به پرداخت بدهی به کسی که مستحق آن است الزام می‌کند؛ چه، تأخیر وی در این کار در شمار منکرهایی جای می‌گیرد که محتسب برای مبارزهٔ با آن‌ها گمارده شده است.

وجوه کاستی صلاحیت‌های محتسب نسبت به مقولهٔ دادرسی و قضا نیز دو چیز است:

وجه نخست آن که محتسب صلاحیت رسیدگی به دعاوی‌ای چون دعاوی مربوط به عقود، معاملات و دیگر حقوق و مطالبات راکه در قلمرو منکرهای آشکار جای نمی‌گیرند ندارد و بنابر این، نه جایز است در این باره دعوایی را بشنود و نه جایز است در این خصوص به صدور حکم دست یازد، خواه آن دعاوی به حقوق واموالی بسیار مربوط باشد و خواه به حقوق و اموالی اندک، حتی دیناری یا کمتر از آن ـ مگر آن که در متن فرمانی صریح، افزون بر اطلاق موجود در واگذاری امور حسبه، چنین صلاحیتی به شخص داده شده باشد. در این صورت این کار برای او جایز است و وی با این صلاحیتِ افزوده شده هر دو قلمرو حسبه و دادرسی را عهده‌دار می‌شود و به همین دلیل این شرط جدید برای وی لازم می‌آید که بایستی از اهل اجتهاد باشد. اما در صورتی که صلاحیت شخص به همان که مقتضای اطلاق حسبه است محدود مانده باشد، قاضیان و داوران در رسیدگی به این گونه دعاوی، خواه کم و خواه زیاد، سزامندتر خواهند بود.

وجه دوم آن که صلاحیت محتسب برای رسیدگی به انواع یادشدهٔ دعاوی محدود به جایی است که حقوق مورد ادعا به اقرار مدعی علیه ثابت شود. اما آن جا که رد و انکار دعوی پیش می‌آید محتسب حق رسیدگی ندارد؛ چرا که حکم کردن در این گونه موارد، متوقف بر شنیدن

بینه یا سوگند دادن طرف‌های دعواست، در حالی که برای محتسب نه رواست که بینه‌ای حاکی از اثبات حقی بشنود و نه رواست که سوگندی بر نفی حقی بدهد، و قاضیان و داوران به شنیدن بینه و سوگند دادن طرف‌های نزاع سزاوارترند.

وجوه زیادتی قلمرو یا صلاحیت‌های محتسب بر مقوله دادرسی نیز دو چیز است:

نخست آن که برای محتسب جایز است بی آن که شاکی‌ای وجود داشته باشد رأساً به جست و جو دربارهٔ انجام معروف‌هایی که بدان‌ها امر می‌کند یا ترک منکرهایی که از آن‌ها نهی می‌کند بپردازد، در حالی که قاضی تنها در صورتی حق پرداختن به این کار را دارد که شاکی‌ای وجود داشته باشد که سماع دعوی وی از سوی او جایز است. از همین روی، چنانچه قاضی بدون وجود شاکی به این امور بپردازد از منصب ولایت خویش خارج می‌شود و در قلمروی که رسیدگی بدان به او سپرده شده است متعدی تلقی می‌گردد.

دوم آن که محتسب در آنچه به نهی از منکر مربوط می‌شود از چنان اقتداری حکومتی و چنان حمایتی از سوی پاسبانان دولتی برخوردار است که قاضی از آن بهره‌ای ندارد؛ چرا که حسبه اصولاً برای ترساندن متخلفان بنیاد نهاده شده است و از همین روی بهره‌جستن محتسب در کار خود از درشتی و خشونت نه ستم شمرده می‌شود و نه تجاوز از صلاحیت‌ها، در حالی که دادرسی برای پاسداشت انصاف و عدالت میان کسانی بنیاد شده و از همین روی در این عرصه رفتار آمیخته به خویشتنداری و آرامش رواتر است و تجاوز از این گونه رفتار و روی آوردن به خشونت و درشتی‌ای که محتسب از آن بهره می‌جوید ستم ورزیدن و فراتر رفتن از صلاحیت‌ها تلقی می‌شود؛ چه، هر یک از دو منصب یادشده برای هدفی معین بنیاد شده‌اند و ستم‌ورزی و تعدی در هر یک نیز به برون رفتن از حدود مقرر برای آن است.

اما در بارهٔ نسبت میان حسبه و مظالم، میان آن‌ها مشابهت‌هایی همسوی کننده وجود دارد و هم ناهمانندی‌هایی تمایزبخش.

همانندی‌هایی که این دو نهاد را به یکدیگر نزدیک می‌سازد در دو چیز است:

نخست آن که این هر دو بر بنیاد ایجاد ترس [در متخلفان] با بهره‌جستن از اقتدار حکومتی و نیروی بازدارندگی استواری یافته‌اند.

دوم آن که در هر دو جایز است به آنچه زمینهٔ مصالح و منافع را فراهم می‌آورد و به جلوگیری از منکرهای آشکار می‌انجامد پرداخته شود.

ناهمانندهای این دو نهاد نیز در دو چیز رخ می‌نماید:

نخست آن که دیوان رسیدگی به مظالم برای عهده‌دار شدن چیزهایی که قاضیان از انجام آن‌ها ناتوان مانده‌اند بنیاد شده، در حالی که حسبه برای رسیدگی به چیزهایی که منزلت قاضیان از انجام آن‌ها والاتر دانسته شده است و از این روی از آن‌ها معاف داشته شده‌اند شکل گرفته است.

بدین سان، دیوان مظالم در جایگاهی فراتر از قاضیان و حسبه در جایگاهی فروتر از ایشان قرار دارد و برای کسی که امور مظالم را بر عهده دارد جایز است فرمان‌هایی به قاضیان و محتسبان بنویسد، در حالی که برای قاضی جایز نیست نوشته‌ای به والی مظالم بفرستد، هر چند برای او دادن چنین نامه‌ای به محتسب جایز باشد، چنان که برای محتسب نیز جایز نیست که به هیچ کدام از دو گروه دیگر یعنی والیان مظالم و قاضیان دستوری بنویسد. این خود دومین تفاوت را می‌سازد و آن این که برای والی مظالم جایز است حکم براند در حالی که والی حسبه جایز نیست [به فراتر از خود] دستور بدهد.

فصل [: معروف و منکر]

اکنون پس از روشن شدن موضوع حسبه و بیان تفاوت میان آن و نهادهای دادرسی و مظالم، مبحث حسبه دو فصل را در بر می‌گیرد: یکی امر به معروف و دیگری نهی از منکر.

امر به معروف خود در سه قلمرو است: نخست آنچه به حق‌الله مربوط می‌شود؛ دوم آنچه به حق‌الناس باز می‌گردد؛ و سوم آنچه به حقوق مشترک [یعنی آنچه هم حق‌الله و هم حق‌الناس است] تعلق می‌گیرد.

[امر به معروف و نهی از منکر در حقوق‌الله]

آنچه به حقوق الله ـ عزوجل ـ مربوط می‌شود خود بر دو گونه است:

گونهٔ نخست آن که امر به آن، نه در صورت ترک انفرادی، بلکه در صورت ترک گروهی آن کار لازم است، همانند آن که در سرزمینی مسکون نماز جمعه را واگذاشته باشند. در این صورت اگر مردم آن جا شماری از قبیل چهل نفر یا فراتر از آن یعنی به تعدادی باشند که به اتفاق مذاهب با حضور آن‌ها نماز جمعه انعقاد می‌یابد، واجب است محتسب آنان را به برپاداشتن این نماز وادارد و به انجام آن فرمان دهد و به فروگذار کردنش کیفر کند.

اما در صورتی که شمار آن مردم [از این عدد کمتر و] به اندازه‌ای باشد که در انعقاد نماز جمعه با حضور آنان اختلاف شده است در این صورت به لحاظ نسبت محتسب با آن مردم

یکی از این چهار وضعیت پیش می‌آید:

وضعیت نخست آن که محتسب و مردم بر این نکته همرأی باشند که نماز جمعه با آن شمار خاص که مردم دارند منعقد می‌شود. در این وضعیت بر محتسب لازم است مردم را به برپاداشتن آن فرمان دهد و از سویی دیگر بر مردم نیز واجب است به اجرای این فرمان بشتابند. البته، در صورت ترک نماز از سوی مردم در این وضعیت، محتسب در برخورد با آنان نرمش بیشتری رواخواهد داشت تا آنچه در برخورد با کسانی روا می‌دارد که به رغم داشتن شماری که به اجماع نماز جمعه با آن منعقد می‌شود این نماز را واگذاشته‌اند.

وضعیت دوم آن که محتسب و مردم در این نکته با همدیگر همرأی باشند که نماز جمعه با آن شمار خاص که دارند انعقاد نمی‌یابد. در چنین وضعیتی جایز نیست مردم را به برپاداشتن آن امر کند، و حتی چنانچه مردم نماز جمعه را در این حالت بر پا کنند به نهی کردن آنان سزامندتر خواهد بود.

وضعیت سوم آن که مردم بر این عقیده باشند که نماز جمعه با شمار خاص آنان منعقد می‌شود، ولی محتسب چنین عقیده‌ای نداشته باشد. در این وضعیت برای محتسب نه جایز است با مردم مخالفت ورزد، نه چون خود به لزوم و امکان انعقاد نماز در چنین وضعیتی عقیده ندارد جایز است آنان را به بر پاداشتن نماز امر کند و نه جایز است مردم را از بر پا داشتن نماز نهی کند و آنان را از آنچه بر خود واجب می‌دانند باز بدارد.

وضعیت چهارم آن که محتسب به انعقاد جمعه با آن شمار خاص عقیده داشته باشد، اما مردم چنین عقیده‌ای نداشته باشند. در این وضعیت است که استمرار ترک نماز جمعه در کنار گذشت زمان و فزونی یافتن شمار مردم به تعطیل و وانهاده شدن این نماز می‌انجامد. پس آیا به همین لحاظ برای محتسب این حق وجود دارد که مردم را به بر پاداشتن نماز فرمان دهد یا نه. پیروان شافعی در این باره دو دیدگاه دارند:

یک دیدگاه ـ و همین نیز مقتضای عقیدهٔ ابوسعید اصطخری است ـ این که محتسب حق دارد به استناد مصلحت، مردم را به بر پاداشتن نماز فرمان دهد. مباد خردسالان در شرایطی بزرگ شوند که نماز جمعه را وانهاده شده دیده‌اند و بر همان تربیت یافته‌اند و این گونه پندارند که نماز جمعه، آن سان که در فرض کمتر بودن جمعیت نمازگزاران از حد لازم برای آن، برگزار نمی‌شود، در فرض زیادی جمعیت نیز از مردم برداشته است. زیاد در برخورد با مردم بصره و کوفه و نمازی که آنان در مسجد این شهرها می‌گزاردند نمونه‌ای از این رفتار مصلحت‌گرایانه

را در پیش گرفت. آن مردم هنگامی که در صحن مسجد نماز می‌خواندند پس از برداشتن سر از سجده گرد و خاکی را که به پیشانی آنان می‌چسبید پاک می‌کردند. زیاد دستور داد در صحن مسجد جامع ریگ بریزند. او گفت: در این باره مطمئن نیستم که زمانی بگذرد و خردسالان چنین پندارند که پاک کردن پیشانی پس از انجام سجده یکی از سنت‌های نماز است.

دیدگاه دوم آن است که محتسب حق ندارد مردم را به نماز جمعه در چنین وضعیتی امر کند؛ زیرا او اصولاً نه از این حق برخوردار است که مردم را به اعتقادی که خود دارد وادار سازد و نه حق دارد در حالی که اجتهاد در دین برای همهٔ مردم رواست و در شرایطی که آنان بر حسب اجتهاد خود بر این عقیده‌اند که کمتر بودن نمازگزاران از یک تعداد مشخص مانع برپایی نماز جمعه و مانع اِجزاء آن است، آنان را در مسائل دینی، بر آنچه خود بدان معتقد است بدارد و بر این پایه از آنان باز خواست کند.

البته در بارهٔ نماز عید محتسب حق دارد مردم را به آن امر کند. اما آیا حق محتسب در این خصوص از حقوق لازم اوست یا از حقوق جایز؟ در این باره دو دیدگاه وجود دارد و خود مبتنی بر اختلاف نظر پیروان شافعی در این باره است که نماز عید از کارهای محتسب یا از واجبات کفایی است. اگر گفته شود نماز عید مستحب است، امر کردن به آن هم مستحب خواهد بود و اگر گفته شود این نماز از واجبات کفایی است، امر کردن به آن واجب خواهد بود.

از این‌ها که بگذریم برپایی نماز جماعت در مساجد و اذان گفتن برای نماز در مسجدها از آیین‌های اسلام و از نشانه‌های پایبندی به این دین است تا اندازه‌ای که پیامبر اسلامﷺ به همین نشان دارالاسلام و دارالشرک را از یکدیگر بازشناسانده است. از این روی، اگر ساکنان یک آبادی یا یک محله بر وانهادن نماز جمعه و ترک اذان در اوقات خاص آن اتفاق کنند، از محتسب انتظار است آنان را به اذان و نیز جماعت امر کند. ا ما آیا این کار بر محتسب واجب است و او به ترک آن گناهکار شمرده می‌شود یا این کار برای او مستحب است و به انجام آن پاداش می‌گیرد؟ در این باره دو دیدگاه وجود دارد و خود بر اختلاف پیروان شافعی در این خصوص مبتنی است که چنانچه مردم یک آبادی بر ترک اذان و اقامه و جماعت اتفاق کنند آیا حکمران به پیکار با آنان ملزم است یا نه.

اما این که افرادی از مردم جدای از هم نماز جماعت را ترک گویند یا این که کسی اذان و اقامه را در نماز خود واگذارد در صورتی که این کار خوی و عادت او نشده باشد محتسب حق ندارد بدین سبب به او اعتراض کند؛ زیرا این گونه کارها از امور مستحبّی هستند که به اندک

عذری ساقط می‌شوند؛ مگر آن که این اقدام شخص با نشانه‌هایی تردید برانگیز همراه باشد یا این کار خوی و عادت او شده، و ترس این در میان باشد که دیگران از او تقلید کنند. در چنین صورتی محتسب می‌بایست در بازداشتن شخص از عبادت‌های مستحبی که نسبت به آن‌ها کوتاهی ورزیده است بر پایهٔ مصلحت عمل کند. چگونگی هشدار به شخص بر ترک جماعت بسته به قراینی که این اقدام او را در میان گرفته، تعیین می‌شود، چنان که از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده که فرمود:

«در این اندیشه بودم که به یارانم فرمان دهم هیزمی گردآورند. آن گاه فرمان نماز دهم و برای آن اذان گویند و آن را بر پا دارند و سپس به سراغ خانه‌های کسانی که در نماز حضور نمی‌یابند بروم و خانه‌هایشان را بر سرشان آتش زنم»[1].

[گونهٔ دوم آن است که] امر بدان متوجه فرد یا افرادی از جامعه باشد، همانند آن که کسی نمازی را آن اندازه به تأخیر افکند که وقت پایان یابد. در چنین فرضی، محتسب آن شخص را بدان کار یادآور می‌گردد و بدان امر می‌کند و آن‌گاه در چگونگی برخورد پاسخ او را ملاک عمل قرار می‌دهد؛ اگر بگوید نماز را از سر فراموشی ترک کرده‌ام وی را پس از یادآور شدن به انجام آن بر انگیزد؛ و اگر بگوید آن را از سر مستی و کوتاهی واگذاشته‌ام او را به هدف بازداشتن تأدیب کند و به زور بدان کار بدارد. البته، در صورتی که هنوز وقت برای نماز باقی باشد و شخص نماز خود را از اول وقت به تأخیر افکند محتسب حق اعتراض به او ندارد؛ چرا که فقیهان دربارهٔ مقدار کاستی فضیلت نماز در صورت تأخیر از اول وقت اختلاف نظر دارند.

اما اگر در آبادی‌ای گروه‌های مختلف مردم همه بر به تأخیر افکندن نماز خود تا پایان وقت اتفاق کرده باشند و از سویی دیگر محتسب خود به وجوب تعجیل در نماز عقیده داشته باشد آیا او حق دارد آنان را به شتاب ورزیدن در ادای نماز امر کند یا نه؟ در این باره دو احتمال وجود دارد؛ چه، اگر همهٔ مردم نماز را به تأخیر افکنند ممکن است خردسالان و نوباوگان جامعه چنین پندارند که نه اول وقت بلکه همین وقت، زمان اصلی نماز است.

---

۱. «لقد هممت ان آمر اصحابی ان یجمعوا حطبا و آمر بالصلاة فیؤذن لها وتقام ثم اخالف الی منازل اقوام لایحضرون الصلاة فاحرقها علیهم». این مضمون در منابعی چند از منابع حدیثی اهل سنت آمده است از آن جمله بنگرید به: ابن حنبل، مسند احمد، ج ۲، ص ۴۱۶، ش ۹۳۷۲؛ صنعانی، مصنف عبدالرزاق، ج ۱، ص ۵۲۲، ش ۱۹۹۹؛ ابن ابی شیبه، مصنف ابن ابی شیبه، ج ۱، ص ۳۰۳، ش ۴۳۷۲؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۳، ص ۵۶، ش ۴۷۱۵ و ج ۱۰، ص ۲۱۵، ش ۲۰۷۴۵؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۷، ص ۲۹۹، ش ۷۵۵۲؛ منذری، الترغیب والترهیب، ج ۱، ص ۱۶۷، ش ۶۲۲؛ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۱۳، ص ۱۷۸؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۱، ص ۵۳۸؛ ابن حزم، المحلی، ج ۴، ص ۱۹۱؛ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱، ص ۳۵۰ ـ م.

البته، در صورتی که برخی از مردم نماز را در اول وقت بخوانند و برخی دیگر آن را به تأخیر افکنند کسانی که آن را به تأخیر افکنده‌اند با همان عقیده‌شان به تأخیر واگذارده شوند.

در مورد اذان و قنوت نماز نیز چنانچه نظر کسی با نظر محتسب تفاوت داشته باشد و البته وی آن را به گونه‌ای انجام دهد که به اجتهادی جایز متکی باشد محتسب در این باره حق اعتراض و امر یا نهی ندارد، هر چند او خود دارای رأیی بر خلاف عقیدهٔ آن کس باشد؛ چه، در این صورت آنچه شخص انجام داده اجتهادی جایز است و از همین روی آن ملاک پیشگفته [که مجوز امر و نهی بود] در این جا وجود ندارد[1].

در طهارت نیز چنانچه کسی آن را به گونه‌ای مجاز و البته مخالف با نظر محتسب انجام دهد، همانند آن که نجاست را به مایعاتی که از دیدگاه محتسب پاک کننده نیستند از میان برد، یا با آبی که به نجاست تغییر یافته است وضو بگیرد، یا در مسح سر به کمترین مقداری که صدق مسح بر آن رواست بسنده کند یا مقدار نجاست کمتر از درهم را در نماز مورد عفو بداند، محتسب در این گونه موارد هیچ حق اعتراض و امر و نهی ندارد. اما در بارهٔ حق وی در اعتراض به وضو ساختن با شراب خرما در صورت در اختیار نبودن آب، دو احتمال وجود دارد؛ چرا که ممکن است شخص از نوشیدن چنین مایعی مست شود یا در هر صورت ممکن است این کار به مباح دانستن شراب به‌طور کلی بینجامد.

امر به معروف از سوی محتسب در دیگر مصادیق حق الله بر معیار و سیاقی همانند آنچه گذشت خواهد بود.

فصل [: امر به معروف در حق الناس]

امر به معروف در حق الناس، خود دارای دو گونه است: حقوق عمومی مردم و حق اختصاصی افراد.

حقوق عمومی مردم از این قبیل است که آب شرب یک آبادی باز ایستد، برج و باروی آن خراب شود یا در راه ماندگان بدان درآیند و مردم از کمک به آن‌ها خودداری ورزند. در چنین صورتی اگر در بیت‌المال موجودی‌ای باشد که هزینه کردن آن در این موارد موجب زیان بر مردم نیست، محتسب به تأمین آب شرب مردم، بازسازی برج و بارو و کمک به در راه

---

۱. متن ماوردی در این جا اندکی به هم ریختگی دارد و مترجم آن را بدان گونه که متن فراء گواهی می‌دهد تصحیح کرده و بر پایه همین تصحیح به فارسی برگردانده است ـ م.

ماندگانی که بدان آبادی در می‌آیند [از محل موجودی بیت‌المال] فرمان می‌دهد؛ زیرا این گونه موارد از حقوق یا استحقاق‌های لازم بر بیت‌المال است، نه تکلیف مردم. چنانچه مساجد محلات و بازارها یا مسجدهای جامع نیز ویران شده باشند همین گونه خواهد بود. اما اگر بیت‌المال دارای چنین موجودی‌ای نباشد امر به ساختن برج و بارو، تأمین آب آشامیدنی، نوسازی مسجدها و تأمین نیازهای در راه ماندگان که بدین آبادی در می‌آیند متوجه همهٔ ثروتمندان آن آبادی است و به فردی معیّن از مردم اختصاص نخواهد داشت. در این فرض، اگر ثروتمندان مستقیماً خود کار بازسازی مسجد و برج و بارو را آغاز کنند یا به برآوردن نیازهای در راه‌ماندگان بپردازند و عهده‌دار این کار شوند، نه محتسب حق امر کردنشان به این کار را خواهد داشت و نه بر آنان لازم خواهد بود در اهتمام به در راه ماندگان یا بازسازی ویرانی‌ها از محتسب کسب اجازه کنند. البته، اگر آنان بخواهند باقیمانده‌های بنایی را که قصد بازسازی‌اش را دارند تخریب کنند، در آن برج و بارو و مسجدی که به همهٔ مردم مربوط می‌شود تنها در صورتی حق چنین کاری را دارا خواهند بود که نه از محتسب بلکه از ولیّ امر کسب اجازه کنند تا او پس از تحصیل ضمانت لازم مبنی بر انجام بازسازی از سوی آنان به ایشان اجازه دهد. اما در مورد مسجدهای اختصاصی طوایف و قبایل، این اقدام کنندگان می‌توانند از ولیّ امر اجازه نگیرند [، چنان که از سوی دیگر] بر محتسب است که آنان را به تکمیل بازسازی آنچه تخریب کرده‌اند الزام کند، هر چند حق ندارد چنین الزامی را در مورد تکمیل بناهایی که خود آن‌ها را آغاز کرده‌اند متوجه آنان سازد.

اما در صورتی که ثروتمندان از بنای مجدد آنچه تخریب شده و یا نوسازی آنچه با خاک یکسان شده است خودداری ورزند، اگر همچنان آب هر چند اندکِ آن آبادی بسنده کند و سکونت در آن امکانپذیر باشد محتسب مردم را با آن آبادی وامی‌گذارد، ولی چنانچه به علت باز ایستادن آب شرب یا ویران شدن برج و باروی آبادی ماندن در آن امکانپذیر نباشد باید در وضعیت آن نگریست. اگر آن آبادی از آبادی‌های مرزی‌ای باشد که واگذاشتنش، به دارالاسلام زیان می‌رساند برای ولیّ امر جایز نیست کوچیدن از آن را آزاد بگذارد و حکم چنین مسأله‌ای از این نظر که باید ثروتمندان عهده‌دارش شوند حکم رخدادهای پیش‌بینی نشدهٔ طبیعی است؛ آنچه در چنین رخدادهایی محتسب انجام می‌دهد آگاه کردن حکمران از مسأله و تشویق ثروتمندان قلمرو خویش است. اما اگر آن آبادی از آبادی‌های مرزی و ترک آن موجب زیان به دارالاسلام نباشد دشواری کمتر و کار آسان‌تر است و محتسب حق ندارد مردم آن آبادی را

به زور به بازسازی و آبادانی آن وادارد؛ چرا که اصولاً حکمران به انجام چنین کاری سزامندتر است.

اگر در همین فرض مالی در اختیار محتسب نباشد برای فراهم آوردنش چاره‌جویی می‌کند و تا زمانی که حکمران از تأمین آن ناتوان است، به مردم می‌گوید: آزادید که از این آبادی بکوچید یا آنچه را در بازسازی آبادی به گونه‌ای که اقامت در آن امکانپذیر باشد لازم است بر عهده بگیرید. اگر آنان این هزینه‌ها را بر عهده گیرند همهٔ آن‌ها را بدان مقدار که می‌توانند با رضایت پرداخت کنند مکلف می‌سازد. البته، روا نیست بر هر یک از افراد آنان مقداری، کم یا زیاد، که خود داوطلب آن نیستند تحمیل کند، بلکه باید به آنان بگوید: هر یک از شما آنچه برایش آسان است و بدان خرسندی قلبی دارد در اختیار گذارد و هر کس مالی نیز ندارد با کارکردن کمک کند. پس هنگامی که بالفعل آنچه برای آن بازسازی بسنده می‌کند گرد آید، یا بدان واسطه که هر یک از ثروتمندان مبلغی را متعهد شده‌اند تأمین آن نیاز برآورد شود، آن بازسازی را آغاز می‌کند و هر یک از کسانی را که مبلغی را بر عهده گرفته‌اند به پرداخت آنچه عهده‌دار شده‌اند الزام می‌کند، هر چند چنین عهده‌دار شدنی در معاملات خاص موجب الزام نیست. دلیل این امر هم آن است که حکم آنچه به منافع همگانی مربوط می‌شود توسعهٔ بیشتری دارد و از همین روی، حکم ضمان و عهده‌دار شدن نیز در این باب گسترده‌تر است.

اگر این بازسازی و نوسازی فراگیر باشد محتسب حق ندارد شخصاً دست به کار آن شود، مگر آن که در این باره از حکمران اجازه گیرد، مباد با این اقدام، در برابر حکمران، خود سری کرده باشد؛ چه، انجام این گونه کارهای گسترده عادتاً در قلمرو اختیارات حسبهٔ او نیست. اما اگر این بازسازی و نوسازی دامنه‌ای محدود داشته باشد و از سویی کسب اجازه از حکمران نیز در این باره دشوار باشد یا به واسطهٔ دوری مرکز حکمرانی بیم افزون‌تر شدن زیان‌ها باشد آغاز کار از سوی محتسب بدون کسب اجازه از حکمران جایز است.

اما حقوق اختصاصی افراد از این قبیل است که در ادای حقوق کسی درنگ روا داشته یا در پرداخت بدهی‌ای تأخیر شود. در این گونه موارد محتسب حق دارد در صورت شکایت صاحبان حق و توانایی بدهکاران، آنان را به پرداخت حقوقی که متوجه ایشان است امر کند. البته، محتسب حق ندارد بدین سبب کسی را به زندان افکند؛ چرا که زندان حکمی قضایی است. ولی حق دارد به طلبکار اجازه دهد بدهکار را [تا ادای دین خود] همراهی کند؛ زیرا اصولاً طلبکار از چنین حقی برخوردار است.

محتسب حق ندارد خرجیِ نزدیکان را از کسی مطالبه کند؛ زیرا این امر به اجتهادی شرعی در مورد کسی که پرداخت نفقه بر او واجب است و نیز کسانی که پرداخت نفقهٔ آن‌ها لازم است نیاز دارد. مگر آن که پیشتر قاضی‌ای به نفقه‌ای حکم کرده باشد. در این صورت، محتسب حق دارد کسی را که نفقه بر عهده‌اش قرار گرفته است به پرداخت آن الزام کند. کفالت از خردسالان کسانی که عهده‌دار شدنشان بر دیگران واجب است نیز چنین حکمی دارد و اعتراض محتسب در این باره از همین قبیل است و حق پرداختن بدان ندارد مگر هنگامی که قاضی بدان حکم کند. در چنین صورتی برای محتسب جایز است شخصی را که به کفالت بر او حکم شده بر حسب شروطی که استحقاقش در این حکم مشخص شده است به انجام تعهد خویش الزام کند.

در مورد پذیرش وصیت و ودیعه، محتسب حق ندارد به فرد یا افراد خاصی در این باره امر کند و تنها مجاز است از باب تشویق مردم به همکاری در امور خیر و خداپسندانه عامه مردم را بدین کار فرا خواند.

امر کردن مردم به معروف در دیگر مواردی هم که به حق‌الناس مربوط می‌شود از همین قبیل است.

فصل [: آنچه مشتمل بر حق‌الله و حق‌الناس است]

امر به معروف و نهی از منکر در آنچه حق‌الله و حق‌الناس را در بر می‌گیرد از این قبیل است که اولیای زنان بی‌همسر را در صورتی که خود متقاضی باشند به همسر دادن آنان به همتایانشان الزام کند، یا زنان را در صورت جدایی از همسر به حفظ دوران عده ملزم سازد، هر چند در صورت عدم رعایت عدّه از سوی زنان حق تأدیب آن‌ها را دارد، ولی در صورت خودداری اولیای زنان بی‌شوهر از همسر دادن آنان حق ندارد ایشان را تأدیب کند.

هر کس فرزندی را در حالی نفی کند که مادر او همسر مشروع وی است و به تبع نسب او به وی ملحق دانسته می‌شود، محتسب او را به پذیرش احکامی که بر پدر هست الزام می‌کند و او را بدین سبب که فرزند را نفی کرده است کیفر تعزیری می‌دهد.

محتسب، همچنین صاحبان بردگان و کنیزان را به ادای حقوق آنان الزام می‌کند و اجازه نمی‌دهد به آن‌ها تکالیفی فراتر از توانشان داده شود، صاحبان چهارپایان را نیز در صورتی که در تأمین علوفهٔ چهارپایان کوتاهی کنند به این کار و همچنین بدان وادار می‌سازد که آن‌ها را در کارهایی که بیرون از توانشان است به کار نگیرند.

هر کس هم لقیطی[1] در اختیار گیرد و در عهده‌داری او کوتاهی کند، محتسب او را فرمان می‌دهد که یا در صورتی که می‌خواهد همچنان او را کفایت کند، تکالیفی که از این جهت دارد انجام دهد و حقوق لقیط را ادا کند و یا او را به کسی دیگر که وظایف این کار را بر عهده می‌گیرد و انجام می‌دهد بسپارد.

کسی هم که گمشده‌ای بیابد چنانچه در انجام وظایفی که در برابر او دارد کوتاهی کند، محتسب همانند آنچه در مورد لقیط بود در این مورد نیز شخص را به انجام این وظایف الزام می‌کند، با این تفاوت که در باب گمشدگان کسی که آن‌ها را یافته ضامن نیست، هر چند کسی که لقیطی را در اختیار گیرد از این باب ضامن دانسته می‌شود. همچنین، در صورتی که یابنده‌ای گمشده‌ای را که یافته به کسی دیگر تحویل دهد ضامنش خواهد بود. ولی کسی که لقیطی را به کسی دیگر بسپارد از این جهت ضامن نیست.

امر به معروف محتسب در دیگر مصادیق حقوق مشترک نیز از همین قبیل است.

فصل [: نهی از منکر]

نهی از منکر سه گونه را در بر می‌گیرد: یکی آنچه به حق‌الله مربوط می‌شود؛ دوم آنچه به حق‌الناس بر می‌گردد و سوم آنچه در امور مشتمل بر هر دو حق است.

[نهی از منکر در حق‌الله]

نهی از منکر در آنچه به حق‌الله باز می‌گردد دربردارندهٔ سه گونه است: نخست آنچه به عبادات مربوط می‌شود؛ دوم آنچه به ممنوعات مربوط است؛ و سوم آنچه به زمینهٔ معاملات ارتباط می‌یابد.

منکرهایی که به عبادات مربوط می‌شود از این قبیل است که کسی بخواهد عبادت‌ها را به هیئتی جز آنچه در شرع مقرر شده است انجام دهد، یا عمداً اوصافی را که در آن‌ها به استحباب قرارداده شده است تغییر دهد، همانند آن که در نمازهایی که حمد و سوره در آن‌ها آهسته خوانده می‌شود قصد جهر کند، یا بر عکس در نمازهای جهری قصد اخفات نماید، یا چیزی را به نماز و یا اذکاری را که در سنت نیامده است به اذان بیفزاید. اگر آنچه مرتکب این

---

۱. هر چند لقیط را به مطلق آنچه صاحبی نداشته باشد و انسان آن را بیابد معنا کرده‌اند، اما در سیاق‌هایی مشابه بحث حاضر مقصود از لَقیط همان کودک سر راهی است. بنگرید به: فتح الله، معجم الفاظ الفقه الجعفری، ص ۳۵۷ و ۴۱۰؛ قلعه‌چی، معجم لغة الفقهاء، ص ۳۹۳ و ۴۶۲؛ ابوحبیب، القاموس الفقهی، ص ۳۳۲ ـ م.

منکر انجام داده مطابق فتوای پیشوای مشروع فقهی‌ای نیست محتسب حق دارد با این منکر مخالفت کند و کسی را که به لجاجت بدان ادامه دهد کیفر دهد. همچنین، اگر کسی در تطهیر بدن یا لباس و یا نمازگاه خود کوتاهی کند محتسب چنانچه به انجام این کوتاهی از سوی شخص اطمینان داشته باشد، از این منکر نهی می‌کند. البته، محتسب حق ندارد کسی را به استناد تهمتی یا گمانی مؤاخذه کند، چنان که دربارهٔ یکی از متولیان امور حسبه نقل کرده‌اند که از مردی که با کفش به مسجد درآمده بوده پرسید: آیا با این کفش‌ها به آبریزگاه نیز می‌رود یا نه؟ چون او پاسخ منفی داد محتسب خواست او را بر این انکار سوگند دهد! این رفتار از نادانی آن محتسب و رفتاری بوده است که وی در آن از قلمرو اختیارات حسبه تجاوز کرده و تحت تأثیر بدگمانی بدان دست یازیده است. به همین ترتیب، چنانچه محتسب دربارهٔ کسی گمان برد که غسل جنابت را انجام نمی‌دهد یا نماز یا روزه را ترک می‌کند، حق ندارد به استناد چنین گمانی او را مؤاخذه کند و از آن منکر که پنداشته است نهی کند. البته، در صورت وجود چنین گمانی، برای محتسب جایز است [به طور عام مردم را] اندرز دهد و از کیفر الهی در نادیده گرفتن حقوق خداوند و کوتاهی در انجام آنچه او واجب ساخته است بترساند.

برای نمونه، اگر کسی را ببیند که در ماه رمضان روزه می‌خورد تنها پس از پرسش دربارهٔ علت این روزه‌خواری، در این فرض که وضع مشکوک باشد، حق تأدیب او را دارد؛ چه، ممکن است آن شخص بیمار یا مسافر باشد. اما بر محتسب لازم است در صورتی که نشانه‌هایی تردید برانگیز دید از آن شخص بپرسد. اگر او در پاسخ، از عذرهایی سخن به میان آورد که درباره‌اش محتمل است، محتسب از کیفر دادن او و باز داشتن وی خودداری می‌ورزد و تنها از او می‌خواهد پنهانی روزه بخورد تا خود را در معرض تهمت و تردید قرار ندهد. نیز بر محتسب لازم نیست که در صورت تردید در سخنان شخص، او را بر آنچه اظهار می‌دارد سوگند دهد؛ زیرا در چنین مواردی شخص به امانتداری خود او واگذاشته می‌شود. اما اگر آن شخص از هیچ عذری سخن به میان نیاورد محتسب بدین هدف که او را از کار خویش باز بدارد آشکارا نهی می‌کند و باز هم به هدف باز دارندگی تأدیب می‌کند. همچنین، اگر محتسب از عذر شخص در روزه خوردن آگاهی داشته باشد او را از روزه‌خوردن آشکار نهی می‌کند؛ چرا که این کار مایهٔ قرار گرفتن او در موضع تهمت و تردید است و ممکن است کسانی از نادان‌ها که حالت‌های وجود عذر برای روزه‌خوردن را از حالت‌هایی که چنین عذری وجود ندارد باز نمی‌شناسند از او پیروی کنند.

اما در بر خورد با کسی که از پرداخت زکات خودداری می‌کند، چنانچه این زکات بر اموال آشکار او تعلق گرفته باشد کارگزار زکات اختصاصاً این زکات را به زور از او می‌ستاند و او خود به تعزیر وی در صورتی که عذری برای این کارش نیابد سزامندتر است. اما چنانچه این زکات به اموال ناآشکار شخص تعلق گرفته باشد این احتمال وجود دارد که نهی از آن بیش از کارگزار زکات، حق محتسب باشد؛ چرا که کارگزار زکات حق برخورد با شخص دربارهٔ اموال ناآشکار را ندارد. این احتمال هم وجود دارد که نهی از این منکر از وظایف اختصاصی کارگزار زکات باشد؛ چرا که اگر صاحب مال زکات این نوع از اموال خود را نیز به همین کارگزار بدهد مجزی و بسنده خواهد بود. تأدیب شخص در چنین صورتی بسته به قراینی تعیین می‌شود که خودداری او از پرداخت زکات را در میان گرفته است. اگر شخص مدعی شود پنهانی زکات اموال ناآشکار خود را می‌دهد به امانتداری‌اش واگذاشته شود.

اگر محتسب کسی را ببیند که از مردم گدایی می‌کند و از آنان صدقه می‌خواهد و در عین حال بداند که آن شخص یا به واسطهٔ برخورداری از مالی و یا به دلیل توانایی برکاری غنی و برخوردار است، او را از این اقدام نهی می‌کند و بدین سبب تأدیب هم می‌کند. در چنین صورتی، برخورد با آن به محتسب سزامندتر است تا به کارگزار زکات، چنان که عمر ﷺ با طایفه‌ای از صدقه‌بگیران برخورد کرد. نیز اگر محتسب آثار بی‌نیازی را در کسی بنگرد و در عین حال او را مشغول گدایی از مردم ببیند او را صریحاً از این کار نهی نمی‌کند و تنها وی را به حرمت این کار بر بی‌نیازان آگاه می‌سازد؛ زیرا این احتمال وجود دارد که آن شخص به رغم آراستگی ظاهر در واقع نیازمند باشد. اگر کسی که چابکی و توان کار دارد به گدایی بپردازد محتسب او را از این کار باز می‌دارد و بدان امر می‌کند که به کار و پیشه‌ای دست یازد، و اگر او همچنان به گدایی ادامه دهد او را بر این کار تعزیر می‌کند تا از آن دست بردارد. اگر کسی که به واسطهٔ برخورداری مالی یا داشتن توان کار گدایی بر او حرام است بر این کار پافشاری کند و وضعیت چنین بطلبد که با توسل به زور از مال کسی که ثروتی دارد برای خود او خرج کنند و کسی را که توان کار دارد به زور اجیر سازند و از اجرتی که طلبکار می‌شود هزینه‌های او را تأمین کنند، محتسب حق نخواهد داشت رأساً به این کار اقدام ورزد؛ چرا که این کار نوعی حکم قضایی است و قاضیان بدان سزامندترند. پس در چنین مواردی باید وضع را به اطلاع حاکم یا قاضی رساند تا یا خود عهده‌دار آن شود و یا در این باره اذن دهد.

اگر محتسب فقیهی یا واعظی را ببیند که اهل دانش دین نیست و در عین حال دست به کار

آن شده است و از سویی دیگر بیم آن باشد که با تغییرهای نادرست یا تحریف پاسخ‌ها مردم را بفریبد او را از این که عهده‌دار چیزی شده که شایسته‌اش نیست نهی می‌کند و وضع او را افشا می‌سازد تا مردم فریب وی نخوزند. اگر وضع کسی از این نظر بر او پوشیده و دشوار باشد تنها در صورتی به نهی او می‌پردازد که پیشتر وی را بیازماید. آورده‌اند که علی بن ابی‌طالب علیه السلام با حسن بصری برخورد کرد که برای مردم کلام می‌گوید پس او را آزمود و از او پرسید: ستون دین چیست؟ در پاسخ گفت: پاکدامنی. پرسید: آفتش چیست؟ گفت: آزمندی. پس فرمود: اکنون اگر می‌خواهی سخن بگوی.

اگر کسی از آنان که خود را به دانش نسبت دهند عقیده‌ای را بدعت‌گذارد که با آن اجماع مسلمانان را بدرد و با متن مخالفت ورزد و عقیدهٔ عالمان روزگار خویش را رد کند، محتسب او را از این بدعت نهی می‌کند و باز می‌دارد. اگر او از این عقیده دست بدارد و توبه کند بسنده است، وگرنه حکمران، خود، به پیراستن دین از چنین کسان سزامندتر باشد.

اگر یکی از مفسران کتاب خدای تعالی به تأویلی دست زند که از رهگذر آن از ظاهر تنزیل روی برتافته و به باطن بدعت روی آورده و معانی پیچیده‌ای را به تکلف برای قرآن بر ساخته است یا اگر یکی از راویان به نقل احادیثی منکر[1] بپردازد که جان‌ها از آن می‌گریزند و یا تفسیری تباه با آن صورت می‌پذیرد، بر محتسب است که از این کار نهی کند و از آن بازبدارد. البته چنین نهیی تنها هنگامی درست است که نزد محتسب درست از نادرست و حق از باطل به درستی بازشناخته شده باشد. این خود از یکی از دو طریق امکانپذیر است:

أ ـ یا به توانایی‌های علمی و اجتهاد محتسب، تا جایی که چیزی از منکر بودن آنچه منکرش می‌داند بر او پوشیده نماند؛

ب ـ یا به این که عالمان روزگار بر نادرست بودن یا بدعت بودن آن تفسیر یا روایت اتفاق‌نظر دارند و در این باره نزد محتسب از آن بدعتگذار شاکی شده‌اند. محتسب در این صورت در برخورد با منکر به اظهارات عالمان و در بازداشتن از آن به اتفاق‌نظر ایشان استناد می‌کند.

---

۱. منکر حدیثی را گویند که تنها یک راوی که نه ثقه است و نه دقیق آن را نقل کرده باشد. برخی هم روایت منکر را روایتی دانسته‌اند که راوی آن یک نفر است و متن حدیث را نیز عیناً نمی‌داند. بنگرید به: ابن جماعه، المنهل الروی، ص ۵۱ ـ م.

فصل [: نهی از ممنوعات]

آنچه به ممنوعات مربوط می‌شود عبارت از این است که مردم را از آن‌جا که جای شک و تردید و گمان اتهام است باز بدارد. پیامبر خداﷺ فرموده است:

«آنچه را به تردیدت می‌افکند به سوی آنچه تو را به تردید نیفکند واگذار»[1].

در این زمینه محتسب نخست نهی از منکر می‌کند و پیش از نهی کردن از منکر به تأدیب نمی‌شتابد. ابراهیم نخعی نقل کرده است که عمر بن خطابؓ مردان را از این که همراه با زنان طواف کنند نهی کرد. پس مردی را دید که با زنان طواف می‌کند. او را تازیانه زد. آن مرد گفت: اگر کار درستی کرده بودم تو بر من ستم روا داشتی و اگر کار بدی کرده بودم تو مرا از آن آگاه نساختی. عمر گفت: آیا تصمیم مرا ندیدی؟ او گفت: من شاهد هیچ تصمیمی از سوی تو نبوده‌ام. عمر تازیانه را به سوی او افکند و گفت: قصاص کن. او گفت: امروز قصاص نمی‌کنم. گفت: پس از من بگذر. گفت: عفو نمی‌کنم. بدین ترتیب از هم جدا شدند. فردای آن روز آن مرد عمر را دیدار کرد. رنگ عمر دیگرگون شد. آن مرد به او گفت: ای امیرمؤمنان، گویا می‌بینم آنچه از من با تو سر زده زود در تو اثر گذارده است! گفت: آری. گفت: پس خدای را گواه می‌گیرم که از تو گذشته‌ام.

اگر محتسب مردی را در راهی که مردم از آن می‌گذرند همراه با زنی ایستاده بیند و نشانه‌های تردید برانگیزی نیز در رفتار آن‌ها رخ ننماید، نه حق بازداشتن آن‌ها را دارد و نه حق نهی ایشان را؛ چرا که مردم گریزی از این گونه کارها ندارند. اما اگر ایستادن آن‌ها در گذری خلوت باشد، این خلوت، خود، مایه تردید است و بنابر این محتسب به نهی از منکر

---

۱ . «دع ما یریبك الی ما لایریبك». حدیثی است مشهور که در منابع مختلف سنی و شیعی عیناً یا به مضمون نقل شده است. برای نمونه بنگرید به: ابن خزیمه، صحیح ابن خزیمه، ج ۴، ص ۵۹، ش ۲۳۴۸؛ ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۲، ص ۴۹۸، ش ۷۲۲؛ حاکم، المستدرك علی الصحیحین، ج ۱، ص ۱۱۶، ش ۱۶۶، ج ۲ و ص ۱۵ و ۱۶، ش ۲۱۶۹ و پس از آن و ج ۴، ص ۱۱۰، ش ۷۰۴۶؛ حنبلی مقدسی، الاحادیث المختاره، ۷، ص ۲۹۳؛ هیثمی، موارد الظمآن، ج ۱، ص ۱۳۷، ش ۵۱۲؛ همو، مجمع الزوائد، ج ۱، ص ۲۳۸، ج ۵، ص ۵۶ و ج ۱۰، ص ۱۵۲؛ ترمذی، سنن الترمذی، ج ۴، ص ۶۶۸، ش ۲۵۱۸؛ دارمی، سنن الدارمی، ج ۲، ص ۳۱۹، ش ۲۵۳۲؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۵، ص ۳۳۷، ش ۳۳۵؛ نسائی، السنن الکبری، ج ۳، ص ۲۳۹، ش ۵۲۲۰؛ همو، سنن النسائی، ج ۸، ص ۳۲۷، ش ۵۷۱۱؛ ابن ابی‌شیبه، مصنف ابن ابی شیبه، ج ۱، ص ۱۱۷، ش ۱۳۳۶، ج ۳، ص ۴۷۴، ش ۱۶۱۶۰، ج ۴، ص ۲۲۷، ش ۱۹۵۳۰ و ج ۵، ص ۸۹، ش ۲۳۹۷۵؛ صنعانی، مصنف عبدالرزاق، ج ۳، ص ۱۱۷، ش ۴۹۸۴ و ج ۴، ص ۵۴۰، ش ۸۷۹۱؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۱، ص ۲۰۰ و ج ۳، ص ۱۱۲ و ۱۵۳؛ بیهقی، شعب الایمان، ج ۵، ص ۴۳ و ۵۲؛ حکیم ترمذی، نوادر الاصول، ج ۱، ص ۲۳۹ ـ ۲۴۱؛ دیلمی، الفردوس، ج ۲، ص ۲۱۷ و ۲۱۸؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۴، ص ۲۹۳؛ زرقانی، شرح الزرقانی، ج ۳، ص ۴۲۵؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۷، ص ۱۸۷؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۳، ص ۱۱۸ و ۲۵۸؛ زیلعی، نصب الرایه، ج ۲، ص ۴۷۱؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۱، ص ۳۹؛ کحلانی، سبل السلام، ج ۴، ص ۱۵۲.

اقدام می‌کند، هر چند در تأدیبشان شتاب نمی‌ورزد؛ چرا که ممکن است با یکدیگر محرم باشند. محتسب در چنین موردی باید بگوید: اگر این زن محرم تو است او را از جایگاه‌های تهمت و تردید دور بدار، و اگر بیگانه است از خلوتی که تو را به نافرمانی خداوند بکشاند از خدا پروا کن.

چگونگی بازداشتن شخص در چنین وضعیتی می‌بایست بر پایهٔ نشانه‌هایی باشد که در این میان وجود دارد. ابوازهر نقل کرده است که ابن عایشه مردی را دید که در راهی با زنی گفت و گو می‌کند. به او گفت: اگر این زن محرم تو است برایت زشت است که در میان مردم با او سخن گویی و اگر محرمت نیست، این کار زشت‌تر است. سپس به او پشت کرد و در میان مردم نشست و به نقل حدیث برایشان پرداخت. در این هنگام ناگهان رقعه‌ای در دامن او افکنده شد که در آن چنین نوشته بود:

آن که سحرگاهان دیدی با او سخن می‌گویم، فرستاده‌ای بود که پیامی به من داد که نزدیک بود جانم از کف برود.

آن پیام از نگاه خمار او بود، همو که سرین سنگینش کمر باریک وی را به پایین می‌کشید

او کمانِ دلبری بر شانه بسته بود و البته آن کمان را تیری که دیده‌اید نبود

اگر گوش خویش به میان ما آورده بودی تا آنچه را می‌گوییم بشنوی

بی‌گمان آن کار را که از من ناپسند دیده بودی پسندیده و زیبا می‌یافتی[۱].

ابن عایشه رقعه را خواند و دید در بالای آن نام ابونواس نوشته است. گفت: مرا با خرده‌گرفتن بر ابونواس چه کار؟ همین اندازه از مخالفت ابن عایشه برای کسی چون او بسنده کند، هر چند برای کسانی از متولیان حسبه که عهده‌دار چنین نهیی شوند بسنده نباشد. آنچه در این شعر ابونواس آمده دربردارندهٔ تصریح به بدکارگی نیست؛ زیرا ممکن است سخن وی در آن به زنی محرم اشاره داشته باشد. البته، اگر قراین موجود و فحوای سخن ابونواس از بد

---

۱. شعری است از بحر کامل:

ان التی ابصرتنی   سحرا اکلمها رسول
ادت الیّ رسالة   کادت لها نفسی تسیل
من فاتر الالحاظ یجـ   ـذب خصره ردف ثقیل
متنکبا قوس الصبا   یرمی ولیس له رسیل
فلو ان اذنك بیننا   حتی تسمع ماتقول
لرأیت ما استقبحت من   امری هو الحسن الجمیل

این ابیات را بنگرید در: ابن خلکان، وفیات الاعیان، ج ۲، ص ۱۰۱ ـ م.

کارگی و شهوترانی او در این خصوص سخن بگوید چنین کاری برای کسی چون ابونواس یک منکر است، هر چند ممکن است برای غیر او منکر نباشد.

به هر روی، اگر محتسب در این وضعیت چیزی منکر بیند درنگ می‌ورزد، بررسی می‌کند و شواهد و قراین را ملاک عمل قرار می‌دهد و پیش از آن که حقیقت امر را روشن کند به نهی و مخالفت نمی‌شتابد، همانند آن که ابن ابی زناد از هشام بن عروه نقل کرده که گفته است: عمر بن خطاب‌ﷺ در حالی که خانهٔ خدا را طواف می‌کرد مردی را دید که زنی مه پاره ـ به زیبایی و نیکو رویی ـ را روی دوش دارد و طواف می‌کند و می‌گوید:

برای این زیبا روی شتری رهوار و خوش رکاب به پیش رانده‌ام و از دشت و بیابان گذر کرده‌ام.

به دستان خویش از او مراقبت می‌کنم که مباد به سویی کج شود و از این بیم دارم که فرو افتد یا به جانبی خم شود و به این کار پاداشی بسیار آرزو دارم[1].

عمرﷺ بدان مرد گفت: ای بندهٔ خدا، این کیست که حج خویش را ارزانی‌اش داشته‌ای؟ گفت: همسرم، ای امیرمؤمنان، و او زنی گول، نیم دیوانه، پرخور، آخال و بدحال است. عمر گفت: پس چرا او را طلاق نمی‌دهی؟ گفت: زیبارویی است که نتوان کینه‌اش در دل گرفت و مادر چند کودک است که نتوان او را وانهاد. عمر گفت: پس تو خود با او دمساز باش.

ابوزید گفت: واژهٔ «مرغام» در سخن آن مرد به معنای نیم دیوانه است.

مطابق این روایت، عمر پیش از این که آن مرد را نهی کند از وضع او پرسید و چون تردیدش از میان رفت در برابر او نرمش نشان داد.

چنانچه مردی آشکارا شراب بخورد، در صورتی که مسلمان باشد محتسب شراب او بریزد و او را تأدیب کند و در صورتی که ذمی باشد او را بر این که آشکارا چنین کاری کرده است تأدیب کند، هر چند در این فرض فقیهان در این باره که آیا باید شراب او را ریخت یا نه اختلاف کرده‌اند: ابوحنیفه بدان گراییده است که شراب او را نتوان ریخت؛ چرا که از دیدگاه او شراب از جملهٔ اموال ذمیان است که مطابق حقوق آنان حرمتش پاس داشته می‌شود؛ اما

---

۱. قطعه‌ای است از بحر سریع:

قدت لهذی جملا ذلولا   موطأ اتبع السهولا

اعدلها بالکف ان تمیلا   احذر ان تسقط او تزولا

ارجو بذاك نائلا جزیلا

ابیات را بنگرید در: فاکهی، اخبار مکه، ج ۱، ص ۳۱۳؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۲، ص ۲۴۶. گفتنی است در این متون به جای «قدت» واژه «عدت» آمده و بر این پایه ترجمه مصرع نخست آن است که برای این زن شتری رهوار شده‌ام ـ م.

مذهب شافعی این است که شراب ذمیان برزمین ریخته می‌شود؛ زیرا از دیدگاه شافعی شراب مالی نیست که مضمون ماند، خواه از آنِ مسلمان باشد و خواه از آنِ کافر.

چنانچه کسانی آشکارا شراب خرما بنوشند، از دیدگاه ابوحنیفه، این شراب از آن دسته اموالی است که ملکیت مسلمان بر آن به رسمیت شناخته می‌شود و از همین روی هم ریختن آن ممنوع است و هم تأدیب بر خوردن آشکار آن. اما از دیدگاه شافعی این شراب همانند شراب انگور مال شمرده نمی‌شود و ریختن آن هیچ خسارتی را ایجاب نمی‌کند و از همین روی، محتسب در برخورد با آن بر پایهٔ قراین و اوضاع عمل می‌کند و در نتیجه از تجاهر بازمی‌دارد و در صورتی که این کار از یک معتأد سر زند او را بدان کیفر می‌دهد، هر چند تنها در صورتی حق ریختن شراب او را دارد که قاضی‌ای از مجتهدان او را به این کار فرمان داده باشد، مباد در این فرض که در این باره از او بازخواست کنند به پرداخت خسارت از سوی او حکم شود.

در برخورد با مست، اگر او به مستی تجاهر کند و بیهوده‌گویی و سبکسری ورزد، محتسب او را بر مستی و بیهوده‌گویی تأدیب تعزیر می‌کند، نه تأدیب حد، بدان استناد که کمتر مراقبت کرده و سبکسری آشکار ساخته است.

در برخورد با کسانی هم که آشکارا بازی‌های حرام انجام می‌دهند، بر محتسب است که ابزارهای بازی آنان را از هم بگسلد تا به قطعه‌های چوب بدل شود و عنوان آلات لهو از آن سلب گردد. همچنین بر اوست که بر تظاهر به این کار تأدیب کند. امّا اگر ادوات این بازی‌ها چوب‌هایی است که به کارهای دیگر نیز می‌آید محتسب نباید آن‌ها را بشکند.

در مورد بازی‌های کودکانه، مقصود از آن‌ها گناهکاری نیست، بلکه هدف آموختن چگونگی تربیت فرزند به دختران است و این بازی‌ها معمولاً دربردارندهٔ وجوهی از تدبیر است، گرچه گاه با نافرمانی‌هایی چون نقاشی موجودات جاندار و همانندی با بتان نیز همراه می‌شود و از این روی، هم مجاز گذاردن آن‌ها و هم نهی از آن‌ها هر کدام وجهی دارند و بر حسب آنچه شواهد و قراین اقتضا دارد از آن‌ها نهی می‌شود یا مجاز به حساب می‌آید.

«پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در حالی که عایشه با دختران بازی می‌کرد بر او وارد شد. او را بر همین وضع رها ساخت و با او مخالفتی نکرد»[1].

---

۱. «قد دخل النبی ـ علیه الصلاة والسلام ـ علی عائشة ـ رضی الله عنها ـ وهی تلعب بالبنات فاقرها ولم ینکر علیها». حدیث را بنگرید در: مسلم، صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۸۹۰، ش ۲۴۴۰؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۶، ص ۲۳۳، ش ۲۶۰۰۳؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۲۳، ص ۱۷۸، ش ۲۷۷؛ نووی، شرح النووی، ج ۱۵، ص ۲۰۴ ـ م.

نقل کرده‌اند که ابوسعید اصطخری ـ از پیروان شافعی ـ در روزگار مقتدر عباسی عهده‌دار حسبهٔ بغداد شد. او «سوق الدادی» را از میان برداشت و از آن بازداشت و گفت: این بازار تنها به کار شراب حرام می‌آید. اما بازار بازی را تعطیل نکرد و از آن باز نداشت و گفت: عایشه در حضور پیامبر خدا ﷺ با دختران بازی می‌کرد و پیامبر ﷺ نیز با او مخالفتی نمی‌فرمود.

[از دیدگاه نگارنده] آنچه اصطخری دربارهٔ بازی گفته است از اجتهاد دور نیست. اما در مورد «سوق الدادی» غالباً از آن بازار در داد و ستد شراب خرما استفاده می‌شده و این امکان هم وجود داشته است که گاه در مواردی در داد و ستد دارو نیز از آن بهره جسته شود. از این روی، سخن اصطخری در این مورد دور از صواب است؛ زیرا داد و ستد شراب خرما نزد کسی که اساساً آن را مباح می‌داند جایز است و کراهتی ندارد و نزد کسی که آن را حرام هم می‌داند داد و ستد آن از این روی که ممکن است در کاری دیگر از آن استفاده شود جایز و در عین حال به ملاک استفادهٔ غالب از آن مکروه است. بدین سبب، این که ابوسعید اصطخری بازار یادشده را ممنوع داشته نه به آن دلیل است که داد و ستد شراب خرما نزد او حرام است، بلکه این را ممنوع دانسته است که آشکارا یک بازار به این کار اختصاص یابد و دادوستد شراب خرما به گونه‌ای درآید که گویا فقیهان معاملهٔ آن را مباح دانسته‌اند. هدف از این منع در فرض یادشده نیز آن است که برای عامهٔ مردم تفاوت میان این مباح و دیگر امور مباح روشن شود، چنان که اصولاً نهی از آشکار ساختن برخی از امور مباح ممنوع نیست، همان گونه که از همبستری با زنان و کنیزان که امری مباح است، چنانچه بخواهد آشکار انجام گیرد نهی می‌شود.

[آنچه گذشت دربارهٔ ممنوعاتی بود که آشکارا انجام می‌یابد، اما] آن دسته از ممنوعاتی که پنهانی انجام می‌گیرد، محتسب نه حق دارد در این باره به تجسس دست یازد و نه حق دارد از این بیم که آن‌ها را پنهانی انجام دهند پرده‌ها را بدرد. پیامبر خدا ﷺ فرمود:

«هر کس چیزی از این آلودگی‌ها را انجام دهد به همان که خدایش پوشیده داشته است پوشیده بدارد؛ چه، هر کس چهره [آن بدکاری‌های] خویش برایمان آشکار سازد حد خدای تعالی را بر او جاری کنیم»[1].

---

۱. «من اتی من هذه القاذورات شیئا فلیستتر بستر الله فانه من یبد لنا صفحته نقم حد الله تعالی علیه». حدیث را با تفاوت‌هایی اندک در ساختار متن بنگرید در: مالک، الموطأ، ج ۲، ص ۸۲۵، ش ۱۵۰۸؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۱۰، ص ۴۸۷، ش ۵۷۲۱؛ ابن قتیبه، تأویل مختلف الحدیث، ج ۱، ص ۱۹۱؛ حسینی، البیان و التعریف، ج ۱، ص ۲۷؛ زرقانی، شرح ←

اگر به واسطهٔ نشانه‌هایی که دلالت می‌کند و آثاری که رخ نموده است این گمان غالب به وجود آید که طایفه‌ای پنهانی کارهای ناپسند انجام می‌دهند، این خود بر دو گونه است:

گونهٔ نخست آن که این کار دریدن پردهٔ حرمتی باشد که جبرانش از دست می‌رود، همانند آن که کسی از آنان که به راستیشان اطمینان است به محتسب خبر دهد مردی با زنی خلوت کرده است تا با او زنا کند، یا مردی در جایی خلوت کسی را به دام خویش انداخته است تا او را بکشد. در چنین حالتی برای محتسب جایز است که به تجسس دست زند و از بیم این که مباد حرمتی دریده شود یا حرامی انجام گیرد که امکان جبرانش نیست، پیشگیرانه به جست و جو و وارسی بپردازد. در چنین مواردی اگر کسانی از داوطلبان نیز آگاهی یابند برای آنان جایز است به جست و جو دست یازند و پس از آن از منکری که در حال وقوع است نهی کنند، آن گونه که در ماجرای مغیرة بن شعبه آمده است. روایت کرده‌اند که در بصره زنی به نام ام‌جمیل دختر محجم بن افقم در حالی که شوهری از ثقیف به نام حجاج بن عبید داشت با مغیره آمد و شد می‌کرد. این خبر به ابوبکرة بن مسروح، سهل بن معبد، نافع بن حارث و زیاد بن عبید رسید. آنان در کمین او نشستند و چون آن زن نزد وی رفت به آن‌ها حمله کردند. ماجرای شهادت دادن آنان بر ضد او نزد عمرؓ مشهور است. اما عمرؓ در این که آن‌ها به خانهٔ او هجوم برده‌اند با ایشان مخالفتی نکرد، هر چند آن هنگام که در مقام ادای شهادت، گواهی آنان به شمار لازم نرسید، حد قذف بر آنان جاری ساخت.

گونهٔ دوم آن که از این حد فروتر و از این مرتبه کمتر باشد. در چنین صورتی نه تجسس نسبت به آن رواست و نه پرده برداشتن از آن. آورده‌اند که عمرؓ بر طایفه‌ای وارد شد که آشکارا و از سر اعتیاد می می‌خوردند و در خانه خمّار آتش می‌افروختند. گفت: شما را از میگساری نهی کرده بودم اما می‌خورید و شما را از آتش افروختن در خانه‌های خمّاران بر حذر داشتم ولی شما آتش افروختید. گفتند: ای امیرمؤمنان، خداوند تو را از تجسس نهی کرده است و تو تجسس کرده‌ای و تو را از وارد شدن به خانه‌های مردم بدون اذن نهی کرده است و تو بی‌اجازه درآمده‌ای. عمرؓ گفت: این دو به آن دو. پس، از آنان روی برتافت و به ایشان تعرضی نکرد. بنابر این، هر کس صدای طایفه‌ای را بشنود که در درون خانه‌ای به منکری مشغولند از همان بیرون خانه آنان را از منکر نهی می‌کند و به آنان در درون خانه هجوم

← الزرقانی، ج ۳، ص ۲۱۳؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۱، ص ۱۵۵ و ج ۶، ص ۳۵۲؛ عجلونی، کشف الخفاء، ج ۱، ص ۸۷؛ ابن قدامه، المغنی، ج ۱۰، ص ۱۹۳؛ شافعی، الام، ج ۴، ص ۱۱۴، ج ۶، ش ۱۳۸ و ۱۴۵ و ج ۷، ص ۸۱ ـ م.

نمی‌برد؛ زیرا همین اندازه از منکر که در بیرون شنیده می‌شود آشکار به حساب می‌آید و او حق ندارد از آنچه جز این هست و در درون می‌گذرد تجسس کند.

فصل [: معاملات منکر]

معاملات منکر چیزهایی از قبیل ربا، داد و ستدهای باطل و آن چیزهایی است که شرع از آن‌ها حتی در فرض رضایت طرف‌های عقد نهی کرده است، البته در صورتی که منع آن‌ها مورد اتفاق فقیهان باشد. در چنین صورتی بر محتسب است که از آن‌ها نهی کند، مانع آن‌ها شود، از آن‌ها باز بدارد و کیفر دهد، هر چند چگونگی تأدیب بر انجام آن‌ها به اوضاع و احوال و نیز شدت منع از آن در شرع بستگی دارد.

اما در بارهٔ آنچه فقیهان در ممنوع بودن یا مباح بودن آن‌ها اختلاف کرده‌اند محتسب حق نهی از آن‌ها را ندارد، مگر آن که این معاملات از آن دسته معاملاتی باشد که نظر مخالف درباره‌اش ضعیف است و از آن‌ها به هدف انجام کاری که به اجماع ممنوع است بهره‌جسته می‌شود، همانند ربای نقد که نظر مخالف دربارهٔ آن ضعیف است و از آن به هدف ربای نسیه که همه بر حرمتش اتفاق دارند استفاده می‌شود. اما این که آیا مخالفت با این دسته از معاملات در قلمرو ولایت محتسب می‌گنجد یا نه، این خود بر دو وجهی مبتنی است که پیشتر گذشت.

عقود حرام نکاح نیز هر چند از مصادیق معاملات نباشد، اما در علت حکم با آن‌ها مشترک است و از همین روی چنانچه عالمان بر منع آن‌ها اتفاق نظر داشته باشند محتسب از آن‌ها باز می‌دارد و چنانچه در منع آن‌ها اختلاف نظر داشته باشند از آن‌ها نهی نمی‌کند مگر این که از چیزهایی باشد که نظر مخالف دربارهٔ آن‌ها ضعیف است یا از آن‌ها به هدف صورت دادن آنچه حرمتش مورد اتفاق است بهره‌جسته می‌شود، همانند متعه که ممکن است زمینه‌ای برای مباح شمردن زنا باشد. در چنین مواردی در جواز نهیِ محتسب از آن‌ها، همان دو وجه پیشگفته وجود دارد، هر چند وی حق دارد به جای نهی کردن از آن‌ها به عقودی که همگان بر صحت آن‌ها اتفاق نظر دارند تشویق کند.

رواداشتن غش و ناخالصی در کالاها یا تدلیس و تقلب در ثمن، از جمله امور مربوط به معاملات است که محتسب از آن‌ها نهی می‌کند، از آن‌ها باز می‌دارد و بر حسب شرایط و اوضاع نسبت به آن‌ها کیفر می‌دهد و تأدیب می‌کند. از پیامبر خدا ﷺ روایت شده است که فرمود:

«هر که ترفندگری کند از ما نیست»[1].

اگر این غش روا داشتن فریب مشتری به چیزی پوشیده بر او باشد، حرام‌ترین و گناه‌آلودترین شار است و مخالفت با آن هم سخت‌تر و کیفر آن نیز بیشتر. اما اگر این غش در چیزهایی باشد که بر خریدار پوشیده نیست گناهش کمتر و مخالفت با آن نیز سبک‌تر است و آن گاه باید در وضع خریدار نگریست: اگر آن کالا را برای فروش به دیگران خریده است مخالفت و نهی هم متوجه فروشنده است که نامرغوب را به مرغوب درآمیخته، و هم متوجه خریدار که چنین کالایی خریده است؛ چه، ممکن است او این کالا را به کسی بفروشد که از ترفندگری در آن ناآگاه می‌ماند. اما اگر خریدار آن را برای خود خریده باشد نهی متوجه او نمی‌شود و تنها به فروشنده اختصاص می‌یابد. حکم تقلب و تدلیس در ثمن نیز بر همین معیار و قاعده است.

محتسب از تصریهٔ گوسفندان و پرشیر داشتن پستان آن‌ها به هنگام فروش جلوگیری می‌کند؛ چرا که این کار نوعی تدلیس است و از آن نهی شده است.

در این میان یکی از مهم‌ترین چیزهایی که باید محتسب بدان بپردازد جلوگیری از کم‌فروشی و دستکاری پیمانه‌ها و ترازوها و سنگ‌هاست؛ چرا که خداوند به هنگام نهی از آن‌ها وعدهٔ دوزخ داده است. تأدیب بر این تخلف می‌بایست آشکارتر و کیفر بر آن نیز می‌بایست بیشتر باشد.

برای محتسب جایز است اگر به پیمانه‌ها و ترازوهای بازاریان شک برد، آن‌ها را بیازماید و بسنجد و معیارین کند. اگر هم بر آنچه آن‌ها را معیارین کرده است مهری زند که میان همهٔ مردم شناخته باشد و جز با وجود آن بر پیمانه‌ها و ترازوها با آن‌ها معامله‌ای انجام ندهند این کار به احتیاط نزدیک‌تر و سالم‌تر است. چنانچه محتسب این کار را انجام دهد و سپس کسانی با پیمانه‌ها یا ترازوهایی جز آنچه مهر او را بر خود دارد معامله کنند، اگر بدین وسیله کم‌فروشی هم کرده باشند، محتسب آنان را به دو عنوان مؤاخذه می‌کند: نخست این که از آنچه مهر محتسب بر آن است روی برتافته‌اند و از این رهگذر با او مخالفت کرده‌اند ـ و نهی از

۱ . «لیس منا من غش». حدیث را بنگرید در: ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۳، ص ۲۷۲، ش ۳۴۵۲ و ۳۴۵۳؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۷۴۹، ش ۲۲۳۴؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۲، ص ۲۴۲، ش ۷۲۹۰؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۲۲، ص ۱۹۹، ش ۵۲۱؛ بیهقی، سنن البیهقی الکبری، ج ۵، ص ۳۲۰، ش ۱۰۵۱۳؛ ابن منده، الایمان، ج ۲، ص ۶۱۶؛ حسینی، البیان والتعریف، ج ۲، ص ۱۷۹، ۱۸۶ و ۲۲۵؛ عظیم‌آبادی، عون المعبود، ج ۹، ص ۲۳۰؛ مناوی، فیض القدیر، ج ۵، ص ۳۸۷؛ عجلونی، کشف الخفاء، ج ۲، ص ۳۴۹ ـ م.

چنین سر برتافتنی از جملهٔ حقوق حکومتی است؛ و دوم این که کم‌فروشی کرده‌اند و در ادای حق مردم کم گذارده‌اند ـ و نهی از آن نیز از جملهٔ حقوق شرعی است. اما چنانچه آن ترازو و پیمانهٔ فاقد مهر از کاستی و کم‌گذاری برای خریدار بر کنار باشد تنها از باب مخالفت آن کسان با فرمان حکومت و به استناد حقوق حکومتی نهی و اعتراضی متوجه آنان خواهد بود.

اگر در این میان کسانی مهر حکومت را جعل و تزویر کنند، کسی که این کار را انجام داده است حکم کسی را دارد که مهر مضروب بر درهم و دینار را تغییر داده باشد. از این روی، چنانچه این تقلب و تزویر با غش و ترفندگری نیز همراه باشد نهی شخص و تأدیب او به دو حق مستند خواهد بود: یکی حق سلطنت از آن روی که تزویر کرده است؛ و دیگری حق شرع از آن روی که [بر خلاف نص] غش روا داشته، و این خود زشت‌ترینِ دو کاری است که به انجام رسانده است. اما چنانچه آن تزویر از غشکاری بر کنار باشد تنها انکار و نهیی که به حکومت استناد دارد متوجه او می‌شود و همین یگانه وجه برای مخالفت با کردار آن شخص سزامندتر است.

اگر شهری آن اندازه وسعت داشته باشد که مردمش نیازمند متصدیانی برای وزن و پیمانه و سنجش پول‌ها باشند، محتسب خود این کسان را بر می‌گزیند و تنها به کسانی اجازه می‌دهد عهده‌دار این کار شوند که امانتدار و مورد اطمینان او هستند و خود آنان را برای این کار می‌پسندد. اجرت چنین کسانی در صورتی که بیت‌المال کفایت کند بر عهدهٔ بیت‌المال است، اما چنانچه بیت‌المال بسنده نکند، مقدار اجرت ایشان را [که از مردم می‌ستانند] تعیین می‌کند تا میان مردم در این باره هیچ فزون خواهی یا کاستی‌گذاری‌ای صورت نپذیرد و این خود زمینهٔ کژدستی و ستم‌ورزی در پیمانه و وزن نشود. پیشتر فرمانروایان به گزینش و آموزش افراد برای این کار می‌پرداختند و نام آن‌ها را در دیوان‌ها ثبت می‌کردند تا دیگر کسانی که به عدالتشان اطمینان نیست خود را به جمع ایشان درنیاورند.

در صورت انتخاب چنین کسانی، چنانچه یکی از آن‌ها ستم‌ورزی و کم‌گذاری یا کژدستی و فزون‌گذاری‌ای انجام دهد، او را ادب کنند و از سیاههٔ گزیدگان بیندازند و اجازه ندهند در داد و ستد میان مردم وساطت کند. حکم انتخاب دلالان نیز همین است و از میان آن‌ها کسانی که امین هستند در کارشان باقی گذارده و کسانی که خیانت می‌کند از کار باز داشته می‌شوند. عهده‌داری این کار از چیزهایی است که چنانچه فرمانروایان بدان نپردازند وظیفهٔ متولیان حسبه خواهد بود.

اما در مورد انتخاب میراب‌ها و داروغه‌ها، قاضیان سزامندتر به این کار هستند تا والیان حسبه؛ چرا که این یادشدگان در مراقبت از اموال یتیمان و غایبان نایب گرفته می‌شوند.

انتخاب پاسبانان قبیله و بازار هم بر عهدهٔ حامیان و دستیاران حکومت است.

اگر در موردی در دعوی کم‌فروشی اختلاف شود، چنانچه هیچ یک از طرف‌های این نزاع انکار و نفیی نداشته باشند جایز است که محتسب به این اختلاف رسیدگی کند، اما چنانچه اختلاف آنان به انکار و نفی دعاوی همدیگر انجامیده باشد قاضیان به رسیدگی بدان سزامندترند تا مولیان حسبه؛ چرا که قاضیان در دادرسی و داوری شایستگی بیشتری دارند. البته، تأدیب در این گونه موارد با محتسب است، هر چند در صورتی که قاضی خود آن را بر عهده گیرد از آن روی که خود با داوری دربارهٔ آن‌ها ارتباط دارد این کار هم برایش جایز است.

خرید و فروش در یک شهر با پیمانه یا وزنی که در دیگر جاها آن را می‌شناسند اما در آن شهر شناخته شده نیست، اگر کاربردی فراگیر یابد از اموری است که محتسب از آن‌ها نهی می‌کند، بر خلاف آن که در قالب رفتار شخصی افراد باشد؛ چه، اگر دو طرف یک داد و ستد بر چنین پیمانه یا وزنی توافق و رضایت داشته باشند محتسب حق نهی کردن و منع کردن آنان را ندارد. آنچه در این میان ممنوع است این است که مردم به‌طور عام از این پیمانه و وزن بهره‌جویند؛ چرا که ممکن است کسی با چنین پیمانه و وزنی به داد و ستد دست زند که از ارزش آن آگاهی ندارد و در نتیجه گرفتار غرر یا جهل در مورد معامله شود.

فصل [: منکر در حق‌الناس]

در زمینهٔ حق‌الناس محض، منکر از این قبیل است که کسی به مرز ملک همسایه یا حریم خانهٔ او تجاوز کند، یا سر چوب‌های پوشش سقف خانهٔ خود را بر روی دیوارهای خانه او بگذارد. در این گونه موارد، تا زمانی که آن همسایه شکایت نکرده، برای محتسب جایز نیست اعتراض کند؛ چرا که این از جمله حقوق خاص افراد است و در چنین مواردی صاحب حق می‌تواند عفو یا مطالبه کند. اما اگر صاحب حق نزد محتسب شکایت کند، چنانچه میانشان انکاری وجود نداشته باشد برای محتسب جایز است به این شکایت رسیدگی و متجاوز را به رفع تجاوز الزام کند و نیز بر حسب شواهد و قراین به تأدیب او دست یازد. ولی چنانچه دو طرف با یکدیگر نزاع داشته باشند و دعویِ هم را انکار کنند قاضی به رسیدگی به این نزاع

سزامندتر است.

اگر همسایه‌ای به تجاوز همسایهٔ خود معترض نشود و از این که از او بخواهد مقداری را که در بنا تجاوز کرده تخریب کند در گذرد، اما پس از مدتی خواهان این رفع تجاوز شود، این حق را خواهد داشت و کسی که تجاوز کرده است حتی پس از این عفو، به سبب همین درخواست اخیر به تخریب آنچه تجاوزکارانه ساخته است الزام خواهد شد. ولی چنانچه همسایه از آغاز با اجازهٔ همسایهٔ خود سر چوب‌های سقف را روی دیوار او قرار داده و بعدها همسایه از این اذن خود پشیمان شده است او به تخریب آنچه ساخته الزام نخواهد شد.

اگر شاخه‌های درخت همسایه به خانهٔ همسایه دیگر گسترش یابد، همسایه حق دارد از این اتفاق نزد محتسب شکایت کند و از او بخواهد در برابر صاحب درخت داد از او بستاند و او را بدان الزام کند که شاخه‌های گسترش یافتهٔ درخت به خانهٔ وی را از میان برد. اما اگر ریشه‌های درخت در زیر زمین به خانهٔ همسایه گسترش یابد نه مالک درخت به کندن این ریشه‌ها الزام می‌شود و نه همسایهٔ او از کار کردن در زیر سطح خانه خود باز داشته می‌شود، هر چند کار او به قطع ریشه‌های آن درخت بینجامد.

اگر مالکی در خانهٔ خود تنوری نصب کند و همسایه به دودی که از آن بر می‌خیزد آزار بیند، محتسب نه به وی اعتراض می‌کند و نه او را از کار خود باز می‌دارد. همچنین، اگر کسی در خانهٔ خود آسیابی نصب کند، یا آهنگران یا گازران را در آن مستقر سازد از این کار منع نمی‌شود؛ زیرا مردم حق دارند از ملک خود هرگونه که می‌خواهند استفاده کنند و از سویی دیگر مردم از کارهایی از این دست گریزی ندارند.

اگر کسی که فردی دیگر را اجیر کرده است به حقوق او تجاوز کند و از اجرت او بکاهد یا بر کاری که به او می‌سپارد بیفزاید، محتسب او را از این تجاوز باز می‌دارد و چگونگی نهی او نیز به ملاک قراین و شواهد تعیین می‌شود. از دیگر سوی، اگر اجیر در حق کسی که او را به کار گرفته است کوتاهی ورزد و از کار بکاهد یا اجرت بیشتری بخواهد، محتسب او را از این کوتاهی منع می‌کند و در صورتی که نزد او نزاع آورند وی را از این کوتاهی نهی و بر آن مؤاخذه می‌کند. اما اگر آن‌ها با یکدیگر نزاع و نسبت به دعاوی هم انکاری متقابل داشته باشند قاضی به داوری کردن میانشان سزامندتر است.

از دیگر کسانی که متولیان حسبه می‌بایست مراقب کارشان باشند، سه گروه از پیشه‌وران بازار هستند: کسانی که به لحاظ کم‌کاری یا کار به اندازه بر آن‌ها نظارت می‌شود، کسانی که از

نظر امانتداری یا خیانت بر کارشان نظارت می‌شود؛ و کسانی که بر کارشان از نظر مرغوبیت یا عدم مرغوبیت نظارت می‌شود.

طایفه‌ای که از نظر کم‌کاری یا انجام کار به اندازه بر آن‌ها نظارت می‌شود کسانی چون طبیب و معلم را در بر می‌گیرد؛ زیرا طبیب قاعدتاً در مورد انسان کارهایی را به انجام می‌رساند که کوتاهی در آن‌ها به مرگ یا بیماری او منتهی می‌شود و معلم نیز شیوه‌ها و خوی‌هایی دارد که خردسالان بر آن‌ها تربیت می‌شوند و بازگرفتن ایشان از این شیوه‌ها و خوی‌ها در بزرگسالی کاری بس دشوار است. از همین روی، محتسب کسانی از این طایفه را که کار خود را به اندازه انجام می‌دهند و شیوه و خویی پسندیده دارند تثبیت می‌کند و کسانی را که کوتاهی یا شیوه و خویی ناپسند دارند از عهده‌دار شدن آنچه به تباهی تن یا ناپاکی خلق و خوی می‌انجامد باز می‌دارد.

طایفه‌ای که از نظر امانتداری یا خیانت بر کارشان نظارت می‌شود کسانی از قبیل زرگران، بافندگان، گازران و رنگرزان را در بر می‌گیرد؛ زیرا آنان ممکن است با برداشتن اموال مردم فرار کنند. از همین روی، محتسب بر افراد مورد اطمینان و امانتدار از اصناف یادشده نظارت می‌کند و آنان را در کارشان ثابت می‌گذارد، ولی کسانی را که خیانتشان آشکار شده است از این کار باز می‌دارد و افشایشان می‌کند تا کسانی که از ایشان شناختی ندارند فریبشان را نخورند. گفته شده است حامیان و متولیان دستیاری حکومت بیش از متولیان امور حسبه سزامند بر عهده گرفتن این کار هستند. از دیدگاه نگارنده همین نظر درست‌تر می‌نماید؛ چرا که خیانت از توابع سرقت است.

سرانجام طایفه‌ای که بر کارشان از نظر مرغوبیت و عدم مرغوبیت نظارت می‌شود کسانی‌اند که تنها متولیان امور حسبه حق نظارت بر آنان را دارند و تنها آنان هستند که می‌توانند به طور عموم از نادرستی یا نامرغوب بودن کار این اصناف نهی کنند، هر چند در این باره شاکی خصوصی وجود نداشته باشد. اما چنانچه در یک کار خاص پیشه‌ور به کار نامرغوب و نادرست و نیز تدلیس عادت داشته باشد و شاکی‌ای هم از او شکایت کند محتسب وی را نهی می‌کند و از این عمل باز می‌دارد و اگر هم خسارتی پیش آمده باشد باید در وضعیت آن نگریست: چنانچه این خسارت نیازمند برآورد کردن و سنجیدن باشد از آن روی که این کار به اجتهادی حکمی نیاز دارد محتسب نمی‌تواند بدان رسیدگی کند و قاضی به رسیدگی بدان سزامندتر است، ولی چنانچه نیازمند برآورد کردن و سنجیدن نباشد و فرد

زیان‌دیده استحقاق مثل یافته باشد به گونه‌ای که در ثبوت این استحقاق نه به اجتهادی نیاز باشد و نه تنازعی در این خصوص دیده شود، محتسب حق دارد بدان رسیدگی کند و پیشه‌وری را که موجب این خسارت شده است به پرداخت آن ملزم سازد و او را بر آنچه کرده است ادب کند؛ چرا که این کار از مصادیق الزام مردم به رعایت انصاف و بازداشتن آنان از تجاوز است.

جایز نیست محتسب کالاها را بر مردم قیمت‌گذاری کند، خواه در مورد آنچه خوراک غالب مردم است و خواه در مورد چیزهای دیگر، خواه در هنگام گرانی و خواه در زمان ارزانی. اما مالک این کار را در هنگام گرانی در مورد آنچه خوراک مردم است جایز دانسته است.

فصل [: منکر در حقوق مشترک]

در آنچه مشتمل بر حق‌الله و حق‌الناس باشد، منکر در بردارندهٔ اموری چون جلوگیری از اشراف بر خانه‌های دیگران است و در این مسأله آنچه باید مراعات شود این است که کسی مشرف به خانه‌های مردم نباشد، نه آن که لازم باشد کسی که بنایش بلندتر است پشت بام خود را نیز مسقف کند و بپوشد.

اهل ذمه از این که بناهایی بلندتر از بناهای مسلمانان بسازند منع می‌شوند، اما اگر مالک بناهایی بلندتر باشند ملکیت آنان بر این بناها به رسمیت شناخته می‌شود و تنها از این که از آن بناها بر مسلمانان اشراف داشته باشند بازداشته می‌شوند. اهل ذمه می‌بایست به شروطی چون داشتن غیار[1] و داشتن ظاهری متفاوت با مسلمانان و همچنین خودداری از اظهار عقاید خود در مورد عزیر و مسیح پایبند باشند. آنان، همچنین، از این که به دشنام یا آزار متعرض مسلمانان شوند باز داشته می‌شوند و کسانی که در این زمینه تخلف کنند کیفر تأدیب می‌یابند.

اگر در میان امامان جماعت مساجد واقع در محلات یا راه‌ها و یا مساجد بزرگ کسانی باشند که نماز را آن اندازه طولانی می‌سازند که ضعیفان از آن ناتوان می‌گردند و کسانی که کاری دارند از کار خویش باز می‌مانند، محتسب آنان را از این گونه نماز نهی می‌کند، چنان که پیامبر خدا(ص) هنگامی که معاذ بن جبل در امامت نماز در میان خاندان خود، آن را به درازا کشاند با این کار او مخالفت کرد و فرمود:

---

۱. غیار پاره‌ای زرد را گویند که غیر مسلمانان ناگزیر به جامه خود می‌دوختند تا شناخته گردند ـ م.

«ای معاذ، آیا تو فتنه‌گری؟»[1].

اگر چنان امام جماعتی پس از نهی نیز همچنان نماز را طولانی بخواند و از روش خود دست برندارد، جایز نیست محتسب او را تأدیب کند و تنها جایز است کسی دیگر را که نماز را سبک‌تر می‌خواند جایگزین او سازد.

اگر در میان قاضیان کسی باشد که چون طرف‌های نزاعی آهنگ او می‌کنند خود را از آن‌ها پنهان می‌سازد و چون نزاع نزد او می‌آورند از داوری میانشان خودداری می‌ورزد، تا جایی که کار داوری متوقف می‌شود و طرف‌ها زیان می‌بینند، محتسب حق دارد در صورتی که عذری در میان نباشد قاضی را به کاری که بدان گمارده شده یعنی به بررسی نزاع طرف‌هایی که نزد او شکایت آورده‌اند و داوری میان کسانی که در چیزی نزاع دارند وادار سازد. در این میان، فراتر بودن رتبهٔ قاضی مانع آن نمی‌شود که در آنچه کوتاهی کرده است او را نهی کنند. روزی ابراهیم بن بطحاء، متولی حسبه در هر دو بخش شهر بغداد بر سرای ابوعمرو بن حماد که در آن زمان قاضی القضاة بود گذر کرد و دید شاکیانی بر درِ سرای او نشسته و در انتظارند تا او بر کرسی قضاوت نشیند و میانشان دادرسی کند، در حالی که روز از نیمه گذشته بود و خورشید سوزان در میان آسمان می‌تابید. ابراهیم ایستاد و حاجب خود را طلبید و به او گفت: به قاضی القضاة می‌گویی: شاکیان بر در نشسته‌اند و آفتاب آنان را در بر گرفته است و به انتظار آزرده شده‌اند. یا بر کرسی داوری میانشان می‌نشینی و یا آنان را از عذر خود می‌آگاهانی تا باز گردند و پی کار خود روند.

اگر در میان مالکان بردگان کسانی باشند که از بردگان بیش از توانشان کار می‌کشند، منع مالکان و نهی آنان متوقف بر این است که بردگان خود از باب نهی و اندرز شکایت کنند. پس

---

[1] . «افتان انت یا معاذ». این حدیث را بنگرید در: مسلم، صحیح مسلم، ج ۱، ص ۳۳۹، ش ۴۶۵؛ بخاری، صحیح البخاری، ج ۱، ص ۲۴۹، ش ۲۴۹ و ج ۵، ص ۲۲۶۴، ش ۵۷۵۵؛ ابن جارود، المنتقی، ج ۱، ص ۸۹، ش ۳۲۷؛ ابن خزیمه، صحیح ابن خزیمه، ج ۱، ص ۲۶۲، ش ۵۲۱، ج ۳، ص ۵۱، ش ۱۶۱۱ و ص ۶۴، ش ۱۶۳۴؛ ابن حبان، صحیح ابن حبان، ج ۵، ص ۱۴۸، ش ۱۸۴۰ و ج ۶، ص ۱۸۰، ش ۲۴۰۰؛ بیهقی، السنن الصغری، ج ۱، ص ۳۲۳، ش ۵۵۵؛ همو، سنن البیهقی الکبری، ج ۳، ص ۸۵، ش ۴۸۷۹، ص ۱۱۲، ش ۵۰۳۳، ص ۱۱۶، ش ۵۰۵۵ و ج ۱۰، ص ۲۰۸، ش ۲۰۶۹۰؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۲، ص ۷۱؛ شافعی، مسند الشافعی، ص ۵۰ و ۵۶؛ همو، الام، ج ۱، ص ۱۷۲؛ ابوداوود، سنن ابی داوود، ج ۱، ص ۲۱۰، ش ۷۹۰؛ نسائی، السنن الکبری، ج ۱، ص ۲۹۴، ش ۹۰۹ و ج ۶، ص ۵۱۵، ش ۱۱۶۷۴؛ ابن ابی شیبه، مصنف ابن ابی شیبه، ج ۱، ص ۳۱۵، ش ۳۶۰۵ و ص ۳۲۱، ش ۳۶۶۸؛ طحاوی، شرح معانی الآثار، ج ۱، ص ۲۱۳؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۷، ص ۲۳۳، ش ۷۳۶۳ و ج ۸، ص ۷، ش ۷۷۸۷؛ ابن حنبل، مسند احمد، ج ۳، ص ۱۲۴، ش ۱۲۲۶۹، ص ۲۹۹، ش ۱۴۲۲۶ و ص ۳۰۰، ش ۱۴۳۴۶؛ عجلونی، کشف الخفاء، ج ۱، ص ۱۷۱؛ کحلانی، سبل السلام، ج ۲، ص ۲۵؛ ابن حزم، المحلی، ج ۴، ص ۶۵ و ۲۲۵؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۲، ص ۲۵۹ و ج ۳، ص ۱۷۶ و ۱۷۷ ـ م.

در صورتی که آنان از مالکان خویش شکایت کردند مالکان از کار خود بازداشته و از آن نهی می‌شوند.

اما اگر در میان مالکان چهارپایان کسی باشد که چهارپایان خود را به گونه‌ای به کار می‌گیرد که استمرارش برای آن‌ها امکانپذیر نیست، محتسب خود، آن مالک را نهی می‌کند و از ادامه این کار باز می‌دارد، هر چند در این باره هیچ شاکی‌ای وجود نداشته باشد. اگر مالک مدعی شود کاری را که بر چهار پا نهاده در توانش هست برای محتسب جایز است خود بدین امر رسیدگی کند؛ زیرا این داوری هر چند به اجتهاد نیز نیازمند باشد اما از امور عرفی‌ای است که در آن‌ها به عرف و عادات مردم رجوع می‌شود نه آن که اجتهادی شرعی باشد. این در حالی است که محتسب از اجتهاد در آنچه عرف است منع نمی‌شود، هر چند از اجتهاد در شرع منع شده باشد.

اگر برده‌ای نزد محتسب از این شکایت کند که صاحبش از دادن پوشاک و خوراک به او خودداری می‌ورزد برای محتسب جایز است آن مالک را به این کار امر کند و بدان الزام سازد. اما اگر برده از کوتاهی صاحب خود در این خصوص شکایت کند محتسب نه حق رسیدگی دارد و نه حق الزام؛ زیرا تعیین اندازهٔ خوراک و پوشاک نیازمند اجتهادی شرعی است، در حالی که در الزام شخص به اصل خوراک و پوشاک به اجتهادی شرعی نیاز نیست؛ چرا که تعیین اندازه از «تقدیرات شرع» و از اموری است که متنی ناظر به آن‌ها رسیده است، اما اصل لزوم از امور منصوص نیست.

محتسب حق دارد کشتی‌ها را از حمل بار بیش از اندازه و آنچه احتمالاً خطر غرق شدن کشتی را سبب می‌شود منع کند و همچنین آنان را از رفتن به دریا در هنگامی که باد تند می‌وزد باز بدارد. اگر مردان و زنان با هم به کشتی سوار شده باشند آن‌ها را با پرده‌ای از همدیگر جدا می‌کند و چنانچه کشتی وسعت داشته باشد جاهایی برای آمدن زنان به عرشه قرار دهد تا آنان به هنگام نیاز به رخ نمودن در برابر نامحرمان دست نیازند.

اگر در میان بازاریان کسی باشد که اختصاص کار او داد و ستد با زنان است محتسب بر رفتار و امانتداری او نظارت می‌کند و چنانچه نسبت به رفتار و امانتداری او اطمینان حاصل کند به وی اجازه می‌دهد به داد و ستد با زنان ادامه دهد، ولی چنانچه نشانه‌هایی از تردید در رفتار او رخ نماید و بد کارگی در او هویدا گردد، او را از داد و ستد با زنان باز می‌دارد و بر این که متعرض آنان شده است تنبیه می‌کند. این نیز گفته شده که حامیان و متولیان دستیاری

حکومت به نهی از این کار و باز داشتن از آن سزامندترند تا متولیان حسبه؛ چرا که این کار از توابع مقولهٔ زناست.

متولی امور حسبه، همچنین، بر نشستنگاه‌های کنار بازار نظارت می‌کند و وضع آن‌ها را برمی‌رسد و در نتیجه، آنچه را برای رهگذران زیانی نداشته باشد باقی می‌گذارد و از آنچه برای رهگذران زیان داشته باشد منع می‌کند. این منع متوقف بر شکایت آوردن نزد او نیست، هر چند ابوحنیفه آن را متوقف بر طرح شکایت نزد محتسب دانسته است.

اگر کسانی بر راهی که محل گذر مردم است بنایی بسازند، هر چند آن راه پر پهنا باشد محتسب از ادامهٔ بنا منع می‌کند و آن کسان را به تخریب آنچه ساخته‌اند الزام می‌کند، حتی اگر آنچه ساخته‌اند مسجد باشد؛ چرا که گذرگاه‌ها برای آمد و شد مردم است، نه برای بنا.

اگر کسانی لوازم و مصالح ساخت و ساز خود را در گذرگاه یا کوچه و بازار بریزند تا قصد استفادهٔ موقت داشته باشند و بخواهند به تدریج آن لوازم و مصالح را به ملک خود انتقال دهند، در صورتی که این کار موجب زیان رساندن به رهگذران نباشد به آنان اجازهٔ این کار داده شود، اما در صورتی که موجب زیان رساندن به رهگذران باشد از آن منع شوند. حکم ساختن پالگانه و روزن، ساباط، جوی‌های آب و چاه‌های پساب نیز همین است و آنچه از آن‌ها زیان نرساند ابقا می‌شود و از آنچه زیان برساند منع می‌شود. محتسب در این که چه چیز زیان می‌رساند و چه چیز زیان نمی‌رساند خود اجتهاد می‌کند؛ چرا که تشخیص این مصادیق از اجتهاد در عرف است نه اجتهاد در شرع و تفاوت میان این دو اجتهاد نیز آن است که اجتهاد در شرع عبارت است از آنچه در آن اصلی ملاک باشد که حکمش به شرع ثابت شده، در حالی که اجتهاد در عرف عبارت است از آنچه در آن اصلی ملاک باشد که حکمش به عرف ثابت شده است. به بازشناختن آنچه اجتهاد محتسب در آن رواست از آنچه اجتهاد وی در آن روا نیست تفاوت میان این دو گونه از اجتهاد روشن می‌شود.

متولی حسبه، همچنین حق دارد از جابه‌جا کردن مردگان در صورتی که در ملک شخصی کسی که رضایت دارد یا در اراضی‌ای که برای همگان مباح است به خاک سپرده شده باشند جلوگیری کند. ولی در صورتی که مرده‌ای در زمینی غصبی به خاک سپرده شده باشد مالک زمین حق دارد اولیای مرده را به جا به جا کردن او وادار سازد. دربارهٔ جواز جابه جا کردن مردگان از زمینی که سیلاب آن را در بر گرفته یا به گونه‌ای دیگر رطوبت برداشته است اختلاف‌نظر شده و زبیری این کار را جایز دانسته است، در حالی که دیگران آن را بر نتافته‌اند.

محتسب، همچنین، از این که انسان‌ها یا چهارپایانی را اخته سازند منع می‌کند و بر آن تنبیه نیز می‌کند و اگر در این میان حق قصاص یا دیه برای کسی حاصل آمده باشد در صورتی که میان طرف‌ها انکار و نزاعی نباشد محتسب این حق را برای صاحبش استیفا می‌کند.

محتسب از این که کسانی ریشِ سفیدِ خود را به خضاب سیاه کنند منع می‌کند، مگر آن که این کار برای جهاد در راه خدا باشد. او همچنین زنانی را که مویشان را رنگ کرده‌اند تنبیه می‌کند. البته، در این میان خضاب کردن به حنا و کتم ممنوع نیست.

محتسب از کسب درآمد، از طریق پیشگویی و لهو باز می‌دارد و کسی را که از این بابت پولی داده یا گرفته باشد تنبیه می‌کند.

این مبحثی است که ذکر مصادیق و مسائل آن به درازا می‌کشد؛ زیرا شمار منکرات به عددی خاص محدود نیست تا همهٔ آن‌ها ذکر شوند. اما در نمونه‌هایی که آوردیم دلایلی است بر احکام چیزهایی که از آن‌ها غفلت شده است.

حسبه از بنیادهای امور دینی است و چون منافعی همگانی و پاداشی بسیار دارد پیشوایان سلف در صدر اسلام خود این کار را عهده‌دار می‌شدند. اما زمانی که حکمرانان از آن روی برتافتند و فرومایگانی به انجامش قامت آراستند و این کار به ابزاری برای کسب درآمد و زمینه‌ای برای رشوه ستاندن بدل شد، از اهمیت افتاد و حساسیت خود را نیز در نگاه مردم از کف داد. اما چنین نیست که چون دربارهٔ بنیادی از بنیادهای دینی فروگذاری شود احکام آن نیز از میان برود. این در حالی است که فقیهان از بیان احکام حسبه غفلت ورزیده‌اند، مگر آن جا که غفلت ورزیدن روا نبوده است.

البته، کتاب حاضر در بیشتر مباحث دربردارندهٔ چیزهایی است که یا فقیهان آن‌ها را فروگذاشته‌اند و یا درباره‌اش کوتاهی روا داشته‌اند و در نتیجه ما آنچه را فروگذارده‌اند یادآور شده‌ایم و آنچه را در آن کوتاهی ورزیده‌اند کامل کرده‌ایم.

از خداوند خواهانم به آنچه درصددش بوده‌ام توفیقم دهد و در آنچه آهنگش کرده‌ام به دهش بی‌کرانه و خواست خویش یاری‌ام رساند. او یگانه تکیه‌گاه من است و همو خود عهده‌دار.

کتابنامه[1]

۱ ـ آمدی، علی بن محمد (۵۵۱ ـ ۶۳۱ ق.). الاحکام، تحقیق سیدالجمیل، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۴ق.

۲ ـ ابشیهی، شهاب الدین محمد بن احمد (۷۹۰ ـ ۸۵ ق.). المستطرف فی کل فن مستظرف، تحقیق مفید محمد قمیحه، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۶ م.

۳ ـ ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۵۸۶ ـ ۶۵۵ ق.). شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: منشورات مکتبة آیةالله العظمی المرغشی النجفی، افست از روی نسخه حلبی.

۴ ـ ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (د. ۹۰۱ ق.). عوالی اللآلی العزیزیه فی الاحادیث الدینیه، تحقیق آقامجتبی عراقی، قم: مطبعة سیدالشهدا، ۱۴۰۳ق. / ۱۹۸۳ م.

۵ ـ ابن‌ابی‌شیبه، ابوبکر عبدالله‌بن محمّد (۱۵۹ ـ ۲۳۵ هـ. ق.). المصنف؛ مصنف ابن ابی‌شیبه، تحقیق کمال یوسف الحوت، ریاض: مکتبة الرشد، ۱۴۰۹ ق.

۶ ـ ابن ابی عاصم، احمد بن عمرو بن ابی عاصم شیبانی (د. ۲۸۷ ق.). الآحاد والمثانی، تحقیق باسم فیصل احمد الجوابره، ریاض: دارالرایة، ۱۴۱۱ق. / ۱۹۹۱م.

۷ ـ ــــــــــ . الجهاد، تحقیق مساعد بن سلیمان الراشد الجمید، مدینه منوره: مکتبة العلوم والحکم، ۱۴۰۹ق.

---

۱. این کتابنامه در بردارنده منابعی است که مترجم در شرح اصطلاح‌ها و ارجاع احادیث، اخبار واشعار و دیگر ارجاع‌ها بدان‌ها نگریسته است.

۸ ـ ــــــــــ . الدیات، مراکش: ادارة القرآن والعلوم الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۹ ـ ــــــــــ . السنه، تحقیق محمدناصر الدین الالبانی، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۴۰۰ ق.
۱۰ ـ ــــــــــ . کتاب الزهد، تحقیق عبدالعلی عبدالحمید حامد، قاهره: دارالریان للتراث، ۱۴۰۸ ق.
۱۱ ـ ابن ابی یعلی، محمد بن ابی‌یعلی (۴۵۱ ـ ۵۲۶ ق.). طبقات الحنابله، تحقیق محمدحامد الفقی، بیروت: دارالمعرفه.
۱۲ ـ ابن اثیر، علی بن محمد (۵۵۵ ـ ۶۳۰ ق.). الکامل فی التاریخ، تحقیق ابوالفداء عبدالله القاضی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق. / ۱۹۹۵ م.
۱۳ ـ ابن اثیر، مبارک بن محمد (۵۴۴ ـ ۶۰۶ ق.). النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، تحقیق طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، داراحیاء الکتب العربیة، ۱۳۸۳ ق. / ۱۹۶۳ م.
۱۴ ـ ابن جارود، عبدالله بن علی (د. ۳۰۷ ق.). المنتقی من السنن المسندة عن سیدنا المصطفی، تحقیق عبدالله عمر البارودی، بیروت: مؤسسة الکتاب الثقافیه، ۱۴۰۸ق. / ۱۹۸۸م.
۱۵ ـ ابن جبیر، زین الدین علی بن یوسف (سده هفتم ق.). نهج الایمان، تحقیق سیداحمد حسینی، مشهد: مجتمع امام هادی، ۱۴۱۸ ق.
۱۶ ـ ابن جعد، علی بن جعد بن عبیدالله (۱۳۴ ـ ۲۳۰ق.). مسند ابن الجعد، تحقیق عامر احمد حیدر، بیروت: موسسة نادر، ۱۴۱۰ ق. / ۱۹۹۰ م.
۱۷ ـ ابن جماعه، محمد بن ابراهیم (۶۳۹ ـ ۷۳۳ ق.). المنهل الروی، تحقیق محیی‌الدین عبدالرحمن رمضان، دمشق: دارالفکر، ۱۴۰۶ق.
۱۸ ـ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۵۰۸ ـ ۵۹۷ ق.). التحقیق فی احادیث الخلاف، تحقیق مسعد عبدالحمید محمد السعدنی، بیروت: ۱۴۱۵ق.
۱۹ ـ ــــــــــ . المنتظم فی تاریخ الملوک والامم (حتی ۲۵۷ ق.)، تحقیق محمد و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲ ق. / ۱۹۹۲م.
۲۰ ـ ــــــــــ . المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم (من . ۲۵۷ق.)، بیروت، دارصادر، ۱۳۵۸ق.
۲۱ ـ ابن حبان، محمّد بن حبان بن احمد (۲۷۴ - ۳۵۴ ق .). صحیح ابن حبان، تحقیق شعیب ارناؤوط ، بیروت: مؤسسة الرساله ، ۱۴۱۴ ق . / ۱۹۹۳م.

۲۲ـ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۷۷۳ـ ۸۵۲ق.). الاصابة فی معرفة الصحابه، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت: دارالجیل، ۱۴۱۲ق./ ۱۹۹۲م.

۲۳ـ ــــــــــــ . الدرایة فی تخریج احادیث الهدایه، تحقیق عبدالله هاشم الیمانی المدنی، بیروت: دارالمعرفه، بی تا.

۲۴ـ ــــــــــــ . تلخیص الحبیر، تحقیق سیدعبدالله هاشم الیمانی المدنی، مدینه منوره، ۱۳۸۴ ق. / ۱۹۶۴ م.

۲۵ـ ــــــــــــ . فتح الباری، تحقیق محمّد فؤاد عبدالباقی و محب الدین خطیب، بیروت: دارالمعرفه، ۱۳۷۹ ق.

۲۶ـ ابن حزم، علی بن احمد (۳۸۴ ـ ۴۵۶ ق.). الاحکام، قاهره: دارالحدیث، ۱۴۰۴ق.

۲۷ـ ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۶۴ ـ ۲۴۱ق.). فضائل الصحابه، تحقیق وصی الله محمد عباس، بیروت: مؤسسة الرساله ۱۴۰۳ق./ ۱۹۸۳م.

۲۸ـ ــــــــــــ . مسند احمد، مصر: موسسة قرطبه.

۲۹ـ ابن خلکان، احمد بن محمد (۶۰۸ ـ ۶۸۱ ق.). وفیات الاعیان وانباء ابناء الزمان، تحقیق احسان عباس، بیروت: دارالثقافه، ۱۹۶۸م.

۳۰ـ ابن رجب حنبلی، عبدالرحمن بن احمد (۷۳۶ـ ۷۹۵ق.). جامع العلوم والحکم، بیروت: دارالمعرفه.

۳۱ـ ابن رشد، محمد بن احمد (۵۲۰ ـ ۵۹۵ ق.). بدایة المجتهد و نهایة المقتصد، بیروت: دارالفکر.

۳۲ـ ابن سعد، محمد بن سعد (۱۶۸ ـ ۲۳۰ق.). الطبقات الکبری، بیروت: دارصادر، بی تا.

۳۳ـ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۳۶۸ ـ ۴۶۳ق.). التمهید، تحقیق مصطفی بن احمد العلوی و محمد عبدالکبیر البکری، مغرب: وزارة عموم الاوقاف و الشؤون الاسلامیه، ۱۳۸۷ق.

۳۴ـ ابن عدی، عبدالله بن عدی (۲۷۷ ـ ۳۶۵ ق.). الکامل فی ضعفاء الرجال، تحقیق یحیی مختار غزاوی، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ ق./ ۱۹۸۸م.

۳۵ـ ابن عدیم، عمر بن احمد (۵۸۸ـ ۶۶۰ ق.). بغیة الطلب فی تاریخ حلب، تحقیق سهیل زکار، بیروت: دارالفکر، ۱۹۸۸ م.

۳۶ـ ابن عماد، عبدالحی بن احمد (۱۰۳۲ ـ ۱۰۸۹ق.). شذرات الذهب فی اخبار من ذهب،

بیروت: دارالکتب العلمیه.

۳۷ ـ ابن فراء، ابویعلی محمد بن حسین (۳۸۰ ـ ۴۵۸ ق.). الاحکام السلطانیه، تحقیق محمدحامد الفقی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا، افست از روی نسخه چاپ مصر.

۳۸ ـ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد (۷۷۹ ـ ۸۵۱ ق.). طبقات الشافعیه، تحقیق حافظ عبدالحلیم خان، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۷ق.

۳۹ ـ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم دینوری (۲۱۳ ـ ۲۷۶ق.). تأویل مختلف الحدیث، تحقیق محمد زهری النجاری، بیروت: دارالجیل، ۱۳۹۳ ق. / ۱۹۷۲م.

۴۰ ـ ابن قدامه، عبدالله بن احمد (۵۴۱ـ ۶۲۰ ق.). المغنی، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۵ق.

۴۱ ـ ابن قیم، محمد بن ابی‌بکر (۶۹۱ـ ۷۵۱ق.)؛ اعلام الموقعین عن رب العالمین، تحقیق طه عبدالرؤوف سعد، بیروت: دارالجیل، ۱۹۷۳.

۴۲ ـ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر دمشقی قرشی (۷۰۰ـ ۷۷۴ ق.). البدایة والنهایه، بیروت: مکتبة المعارف.

۴۳ ـ ــــــــــــ. تفسیر القرآن العظیم؛ تفسیر ابن کثیر، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۶ق.

۴۴ ـ ابن مرتضی، احمد بن یحیی (۷۶۴ـ ۸۴۰ ق.). شرح الازهار المنتزع المختار من الغیث المدار المفتح لکمائم الازهار فی فقه الائمة الاطهار، انتزعه ابوالحسن عبدالله بن مفتاح، صنعاء: غمصان، ۱۴۰۰ ق.

۴۵ ـ ابن ملقن انصاری، عمر بن علی (۷۲۳ـ ۸۰۴ ق.). خلاصة البدر المنیر، تحقیق حمدی عبدالحمید اسماعیل السلفی، ریاض: مکتبة الرشد، ۱۴۱۰ ق.

۴۶ ـ ابن منده، محمد بن اسحاق (۳۱۰ـ ۳۹۵ ق.)؛ الایمان، تحقیق علی بن محمد بن ناصر فقیهی، بیروت: موسسة الرساله، ۱۴۰۶ق.

۴۷ ـ ابن منظور، محمد بن مکرم (۶۳۰ ـ ۷۱۱ق.)؛ لسان العرب، تحقیق ابراهیم الزیبق، بیروت: دارصادر، ۱۴۱۳ق. / ۱۹۹۲ م.

۴۸ ـ ابن هشام، عبدالملک بن هشام (د. ۲۱۳ ق.). السیرة النبویه، تحقیق طه عبدالرؤوف سعد، بیروت: دارالجیل، ۱۴۱۱ ق.

۴۹ ـ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی بن یوسف (۳۹۳ ـ ۴۷۶ ق.). طبقات الفقهاء، تحقیق خلیل المیس، بیروت: دارالقلم.

۵۰ ـ ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین (۲۸۴ ـ ۳۵۶ ق.). الاغانی، تحقیق سمیر جابر،

بیروت: دارالفکر.

۵۱ ـ ابوالمحاسن حنفی، یوسف بن موسی. معتصر المختصر، بیروت: عالم الکتب؛ قاهره: مکتبة المتنبی، بی تا.

۵۲ ـ ابوعبید، قاسم بن سلام (۱۵۴ ـ ۲۲۴ ق.). الاموال، تحقیق محمد خلیل هراس، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۸ق./ ۱۹۹۸م.

۵۳ ـ ــــــــــــ. غریب الحدیث، حیدرآباد دکن: مطبعة مجلس دایرة المعارف العثمانیه، ۱۳۸۴ق.

۵۴ ـ ابوعوانه، یعقوب بن اسحاق اسفراینی (۲۳۰ ـ ۳۱۶ ق.). مسند ابی عوانه، تحقیق ایمن بن عارف دمشقی، بیروت: دارالمعرفه، ۱۹۹۸م.

۵۵ ـ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله بن احمد (۳۳۶ ـ ۴۳۰ق.). المسند المستخرج علی صحیح الامام مسلم، تحقیق محمدحسن محمدحسن اسماعیل الشافعی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۶م.

۵۶ ـ ــــــــــــ. دلائل النبوه، تحقیق محمد محمد الحداد، ریاض: دارطیبه، ۱۴۰۹ق.

۵۷ ـ ابویعلی موصلی، احمد بن علی بن مثنی (۲۱۰ ـ ۳۰۷ق.). مسند ابی‌یعلی، تحقیق حسین سلیم اسد، دمشق: دارالمأمون للتراث، ۱۴۰۴ ق./ ۱۹۸۴ م.

۵۸ ـ ابویوسف قاضی، یعقوب بن ابراهیم (۱۱۳ ـ ۱۸۲ ق.). الرد علی سیرة الاوزاعی، تحقیق ابوالوفا الافغانی، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۵۹ ـ ــــــــــــ. کتاب الآثار، تحقیق ابوالوفاء، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۳۵۵ق.

۶۰ ـ البانی، محمدناصر الدین، ضعیف الجامع، دمشق: المکتب الاسلامی، ۱۳۸۸ق.

۶۱ ـ امین، محسن (۱۸۶۵ ـ ۱۹۵۲ م.). عجائب امیرالمؤمنین، تحقیق فارس حسون، قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۹ق./ ۱۹۹۸م.

۶۲ ـ بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۹۴ ـ ۲۵۶ ق.). الادب المفرد، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دارالبشائر، ۱۴۰۹ ق. / ۱۹۸۹ م.

۶۳ ـ ــــــــــــ. صحیح البخاری؛ الجامع الصحیح، تحقیق مصطفی دیب البغا، بیروت: دار ابن کثیر؛ الیمامه، ۱۴۰۷ق./ ۱۹۸۷م.

۶۴ ـ بزار، ابوبکر احمد بن عمرو بن عبدالخالق (۲۱۵ ـ ۲۹۲ ق.). مسند البزار (۱ـ۳)، تحقیق محفوظ الرحمن زین الله، بیروت: موسسة علوم القرآن؛ مدینة: مکتبة العلوم والحکم،

۱۴۰۹ق.
۶۵ـ ــــــــــــــ. مسند البزار (۴ـ ۹). تحقیق محفوظ الرحمن زین الله، بیروت: مدینه: موسسة علوم القرآن؛ مدینه: مکتبة العلوم و الحکم، ۱۴۰۹ق.
۶۶ـ بکری، عبدالله بن عبدالعزیز (۴۳۲ ـ ۴۸۷ ق.). معجم ما استعجم من اسماء البلاد والمواضع، تحقیق مصطفی السقا، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۲ق.
۶۷ـ بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین (۳۸۴ ـ ۴۵۸ق.). سنن البیهقی الکبری؛ السنن الکبری، تحقیق محمّد عبدالقادر عطا، مکه: مکتبة دارالباز، ۱۴۱۴ ق. / ۱۹۹۴م.
۶۸ـ ــــــــــــــ. شعب الایمان، تحقیق محمد سعید بسیونی زغلول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
۶۹ـ ترمذی، محمد بن عیسی (۲۰۹ ـ ۲۷۹ ق.). سنن الترمذی، تحقیق احمد محمّد شاکر و دیگران. بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی‌تا.
۷۰ـ جاحظ، عمرو بن بحر (۲۵۹ ـ ۲۵۵ ق.). البیان والتبیین، تحقیق فوزی عطوی، بیروت: دارصعب، ۱۹۶۸م.
۷۱ـ جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن (د. ۴۷۱ ق.). دلائل الاعجاز، تحقیق محمد تنجی، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۹۹۵م.
۷۲ـ جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ترمینولوژی حقوق، تهران: کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۶.
۷۳ـ حاکم نیشابوری، محمّد بن عبدالله (۳۲۱ ـ ۴۰۵ هـ. ق.). المستدرک علی الصحیحین، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق./ ۱۹۹۰م.
۷۴ـ حسینی، ابراهیم بن محمد (۱۰۵۴ ـ ۱۱۲۰ ق.). البیان و التعریف، تحقیق سیف‌الدین الکاتب، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۱ق.
۷۵ـ حکیم ترمذی، محمد بن علی (د. ۳۲۰ ق.). نوادر الاصول فی احادیث الرسول، تحقیق عبدالرحمن عمیره، بیروت: دارالجیل، ۱۹۹۲م.
۷۶ـ خطیب بغدادی، احمد بن علی (۳۹۲ ـ ۴۶۳ ق.). تاریخ بغداد، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷۷ـ دارقطنی، علی بن عمر (۳۰۶ ـ ۳۸۵ق.). سنن الدارقطنی، تحقیق سیدعبدالله هاشم‌یمانی، بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۸۶ق./ ۱۹۶۶م.
۷۸ـ دیلمی، ابوشجاع شیرویه بن شهردار (۴۴۵ ـ ۵۰۹ ق.). الفردوس بمأثور الخطاب،

تحقیق سعید بن بسیونی زغلول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۶ م.

۷۹ـ ذهبی، محمد بن احمد (۶۷۳ ـ ۷۴۸ ق.). سیر اعلام النبلاء، تحقیق شعیب ارناؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، چاپ نهم، بیروت: مؤسسة الرساله، ۱۴۱۳ ق.

۸۰ ـ رازی، محمد بن ابی‌بکر (سده هفتم). مختار الصحاح، تحقیق محمود خاطر، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، ۱۴۱۵ ق./ ۱۹۹۵ م.

۸۱ـ ربیع بن حبیب بن عمر. مسند الربیع، تحقیق محمد ادریس و عاشور بن یوسف، بیروت: دارالحکمه؛ سلطنة عمان: مکتبة الاستقامه، ۱۴۱۵ق.

۸۲ ـ رویانی، محمد بن هارون (د. ۲۰۷ ق.). مسند الرویانی، تحقیق ایمن ابویمانی، قاهره: موسسة قرطبه، ۱۴۱۶ق.

۸۳ ـ زمخشری، محمود بن عمر(۴۶۷ ـ ۵۳۸ ق.). الفائق فی غریب الحدیث، تحقیق علی محمد بجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، لبنان: دارالمعرفة، ۱۳۹۱ق.

۸۴ ـ زیدان، عبدالکریم. احکام الذمیین والمستأمنین فی دارالاسلام، [بغداد:] موسسة الرسالة؛ مکتبة القدس، ۱۳۹۶ ق. / ۱۹۷۶م.

۸۵ـ زیلعی، عبدالله بن یوسف (د. ۷۶۲ق.). نصب الرایه، تحقیق محمد یوسف بنوری، مصر: دارالحدیث، ۱۳۵۷ق.

۸۶ ـ سبکی، عبدالوهاب بن علی بن عبدالکافی (۷۲۷ ـ ۷۷۱ هـ. ق.). طبقات الشافعیة الکبری، تحقیق عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، جیزه: هجر للطباعة والنشر والتوزیع والاعلان، ۱۹۹۲م.

۸۷ ـ سعید بن منصور، ابوعثمان سعید بن منصور خراسانی (د. ۲۲۷ ق.). کتاب السنن، تحقیق حبیب عبدالرحمن الاعظمی، هند: الدارالسلفیه، ۱۹۸۲م.

۸۸ ـ سندی، نورالدین بن عبدالهادی (د. ۱۱۳۸ ق.). حاشیة السندی، تحقیق عبدالفتاح ابوغده، حلب: مکتبة المطبوعات الاسلامیه، ۱۴۰۶ ق. / ۱۹۸۶م.

۸۹ـ سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر (۸۴۹ـ ۹۱۱ق.). تدریب الراوی، تحقیق عبدالوهاب عبداللطیف، ریاض: مکتبة الریاض الحدیثه، بی تا.

۹۰ ـ ــــــــــ . الجامع الصغیر، تحقیق محمدعبدالرؤوف، جده: دارطائر العلم.

۹۱ ـ شافعی، محمد بن ادریس (۱۵۰ ـ ۲۰۴ق.). احکام القرآن، تحقیق عبدالغنی عبدالخالق، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۰ق.

۹۲ـ ــــــــ. الام، بیروت: دارالمعرفه، ۱۳۹۳ق.

۹۳ـ ــــــــ. الرساله، تحقیق احمد محمد شاکر، قاهره: ۱۳۵۸ ق./ ۱۹۳۹م.

۹۴ـ ــــــــ. السنن المأثورة عن الامام الشافعی، تحقیق عبدالمنعم امین قطعه‌چی، بیروت: دارالمعرفه.

۹۵ـ ــــــــ. مسند الشافعی، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.

۹۶ـ شوکانی، محمدبن علی (۱۱۷۳ ـ ۱۲۵۰). نیل الاوطار، بیروت: دارالجیل، ۱۹۷۳ ق.

۹۷ـ صنعانی، عبدالرزاق بن همام (۱۲۶ ـ ۲۱۱ ق.). المصنف؛ مصنف عبدالرزاق، تحقیق حبیب الرحمن اعظمی، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۴۰۳ ق.

۹۸ـ طبرانی، سلیمان بن احمد بن ایوب (۲۶۰ ـ ۳۶۰ ق.). مسند الشامیین، تحقیق حمدی بن عبدالمجید سلفی، بیروت: مؤسسة الرساله، ۱۴۰۵ ق./ ۱۹۸۴م.

۹۹ـ ــــــــ. المعجم الاوسط، تحقیق طارق بن عوض الله بن محمد و عبدالمحسن بن ابراهیم الحسینی، قاهره: دارالحرمین، ۱۴۱۵ ق.

۱۰۰ـ ــــــــ. المعجم الصغیر، تحقیق محمد مشکور محمود الحاج امریر، بیروت: المکتب الاسلامی؛ عمان: دارعمار، ۱۴۰۵ق./ ۱۹۸۵م.

۱۰۱ـ ــــــــ. المعجم الکبیر، تحقیق حمدی بن عبدالمجید السلفی، موصل: مکتبة العلوم و الحکم، ۱۴۰۴ق./۱۹۸۳م.

۱۰۲ـ طبری، احمد بن عبدالله (۶۱۵ ـ ۶۹۴ ق.) الریاض النضرة فی مناقب العشرة، تحقیق عیسی عبدالله محمد مانع الحمیری، بیروت: دارالمغرب الاسلامی، ۱۹۹۶ م.

۱۰۳ـ طبری، محمد بن جریر (۲۲۴ ـ ۳۱۰ ق.). تاریخ الامم و الملوک، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ هـ.ق.

۱۰۴ـ ــــــــ. تفسیر الطبری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۵ ق.

۱۰۵ـ طوسی، محمد بن حسن (۳۸۵ ـ ۴۶۰ ق.). الخلاف، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرفه، ۱۴۰۷ق.

۱۰۶ـ طیالسی، سلیمان بن داوود (۱۳۳ ـ ۲۰۴ ق.). مسند الطیالسی، بیروت: دارالمعرفه، بی‌تا.

۱۰۷ـ عاملی فیاضی، ابراهیم سلیمان. الاوزان والمقادیر، لبنان: مطبعة صور الحدیثه، ۱۳۸۱ق.

۱۰۸ـ عظیم آبادی، محمّد اشرف بن امیر بن علی. عون المعبود علی سنن ابی‌داوود، چاپ دوم،

بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.

۱۰۹ ـ علامه حلی، حسن بن یوسف (۶۴۸ـ۷۲۶ ق.). منهاج الکرامة فی معرفة الامامة، تحقیق عبدالرحیم مبارک، مشهد: مؤسسه پژوهش و مطالعات عاشورا، ۱۳۷۹.

۱۱۰ ـ علم الهدی، علی بن حسین (۳۵۵ ـ ۴۳۶ ق.). الانتصار، تحقیق مؤسسة النشر الاسلامی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرفه، ۱۴۱۵ق.

۱۱۱ ـ فاکهی، محمد بن اسماعیل بن عبدالله (۲۱۷ ـ ۲۷۵ ق.). اخبار مکه، تحقیق عبدالملک عبدالله دهیش، بیروت: دارخضر، ۱۴۱۴ق.

۱۱۲ ـ فتح الله، احمد، معجم الفاظ الفقه الجعفری، مؤلف، ۱۴۱۵ق. / ۱۹۹۵م.

۱۱۳ ـ قرشی، ابوبکر عبدالله بن محمد (۲۰۸ ـ ۲۸۱ق.). مکارم الاخلاق، تحقیق مجدی سیدابراهیم، قاهره: مکتبة القرآن، ۱۴۱۱ق. / ۱۹۹۰م.

۱۱۴ ـ قرطبی، محمد بن محمد بن ابی‌بکر (د. ۶۷۱ ق.). الجامع لاحکام القرآن؛ تفسیر القرطبی، تحقیق احمد عبدالعلیم البردونی، قاهره: دارالشعب، ۱۳۷۲ق.

۱۱۵ ـ قضاعی، محمد بن سلامة بن جعفر (د. ۴۵۴ ق.). مسند الشهاب، تحقیق حمدی بن عبدالمجید سلفی، بیروت: مؤسسة الرساله، ۱۴۰۷ ق. / ۱۹۸۶ م.

۱۱۶ ـ قلعه‌چی، محمد رواس وقتیبی، حامد صادق، معجم لغة الفقهاء، بیروت: دارالنفائس، ۱۴۰۵ق. / ۱۹۸۵م.

۱۱۷ ـ قلقشندی، احمد بن علی (۷۵۶ ـ ۸۲۱ ق.). مآثرالانافة فی معالم الخلافه، تحقیق عبدالستار احمد فراج، کویت: مطبعة حکومة الکویت، ۱۹۸۵ م.

۱۱۸ ـ کحلانی، محمد بن اسماعیل صنعانی امیر (۱۰۹۹ ـ ۱۱۸۲ ق.). سبل السلام، تحقیق محمد عبدالعزیز الخولی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳۷۹ق.

۱۱۹ ـ کردی، عبیدالله محمدامین، مکه و مدینه تصویری از توسعه و نوسازی، ترجمه حسین صابری، تهران: نشر مشعر، ۱۳۸۰.

۱۲۰ ـ کنانی، احمد بن ابی‌بکر بن اسماعیل (۷۶۳ـ ۸۴۰ ق.). مصباح الزجاجه، تحقیق محمد منتقی کنشاوی، بیروت: دارالعربیه، ۱۴۰۳ق.

۱۲۱ ـ لسترنج، گای (۱۸۵۴ ـ ۱۹۳۳ م.). جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.

۱۲۲ ـ مبارکفوری، محمّد عبدالرحمن بن عبدالرحیم (۱۲۸۳ ـ ۱۲۵۳ه. ق.). تحفة

الاحوذی. بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.

۱۲۳ ـ متقی هندی، علی بن حسام الدین (۸۸۸ ـ ۹۷۵ ق.). کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال، تحقیق بکری حسانی و صفوة الصفا، بیروت: موسسة الرساله، ۱۴۰۹ق. / ۱۹۸۹م.

۱۲۴ ـ مدرسی طباطبایی، حسین. زمین در فقه اسلامی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲.

۱۲۵ ـ مرعشی، شهاب الدین (۱۲۷۶ ـ ۱۳۶۹). شرح احقاق الحق و ازهاق الباطل، قم: مکتبة آیت الله العظمی مرعشی النجفی، بی تا.

۱۲۶ ـ مسلم بن حجاج نیشابوری (۲۰۶ ـ ۲۶۱). الجامع الصحیح؛ صحیح مسلم، تحقیق محمّد فؤاد عبدالباقی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی تا.

۱۲۷ ـ مناوی، محمّد عبدالرؤوف (۹۵۲ ـ ۱۰۳۱هـ. ق.). فیض القدیر، مصر: المکتبة التجاریة الکبری، ۱۳۵۶ ق.

۱۲۸ ـ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی (۵۸۱ ـ ۶۵۶ ق.). الترغیب و الترهیب، تحقیق ابراهیم شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.

۱۲۹ ـ ناصری سلاوی، ابوالعباس احمد بن خالد (۱۲۵۰ ـ ۱۳۱۵ ق.). الاستقصاء لاخبار دول المغرب الاقصی، تحقیق جعفر الناصری و محمد الناصری، دارالبیضاء: دارالکتاب، ۱۹۹۷م.

۱۳۰ ـ نباطی، علی بن یونس عاملی (د. ۷۸۸ ق.). الصراط المستقیم الی مستحقی التقدیم، تحقیق محمد باقر بهبودی، المکتبة المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریه، ۱۳۸۴ق.

۱۳۱ ـ نسائی، احمد بن شعیب بن علی (۲۱۵ ـ ۳۰۳ ق.). السنن الکبری، تحقیق عبدالغفار سلیمان بنداری و سیدکسروی حسن، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق. / ۱۹۹۱ م.

۱۳۲ ـ ـــــــــــ. سنن النسائی (المجتبی)، تحقیق عبدالفتاح ابوغده، حلب: مکتب المطبوعات الاسلامیه، ۱۴۰۶ق. / ۱۹۸۶م.

۱۳۳ ـ ـــــــــــ. عمل الیوم واللیله، تحقیق فاروق حماده، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۶ق.

۱۳۴ ـ نوری، حسین بن محمد تقی (۱۲۵۴ ـ ۱۳۲۰ق.). مستدرک الوسائل و مستنط المسائل، تحقیق مؤسسة آل‌البیت لاحیاء التراث، بیروت: مؤسسة آل‌البیت لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق. / ۱۹۸۷م.

۱۳۵ ـ نووی، یحیی بن شرف (۶۳۱ ـ ۶۷۶ ق.). شرح النووی علی صحیح مسلم، بیروت:

داراحیاء التراث العربی، ۱۳۹۳ ق.

۱۳۶ ـ هیثمی، علی بن ابی‌بکر (۷۳۵ـ۸۰۷ق.). زوائد الهیثمی؛ مسند الحارث، تحقیق حسین احمد صالح الباکری، مدینه منوره: مرکز خدمة السنة و السیرة النبویه، ۱۴۱۳ ق. / ۱۹۹۲م.

۱۳۷ ـ ــــــــــــــ. مجمع الزوائد، قاهره: دارالریان للتراث؛ بیروت: دارالکتب العربی ۱۴۰۷ ق.

۱۳۸ ـ ــــــــــــــ. موارد الظمآن، تحقیق محمد عبدالرزاق حمزه، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.

۱۳۹ ـ یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله (۵۷۴ ـ ۶۲۶ هـ. ق.). معجم البلدان، بیروت: دارالفکر، بی تا.

نمایه آیات قرآن کریم

نمایه احادیث و اخبار

نمایه نام‌های کسان، جای‌ها، قبیله‌ها و فرقه‌ها

نمایه کتاب‌ها

کتاب *الاحکام السلطانیة والولایات الدینیة* (*آیین حکمرانی*) از آثار ارزشمند سدهٔ پنجم هجری، تألیف ابوالحسن ماوردی، فقیه پرآوازه و شافعی مذهب آن روزگار است.

نویسنده، که در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی، و قضاوت فعالیت داشته، اثر مهم فقه سیاسی خود را با مهارت فراوان تدوین کرده است. او با استفاده از روش فقه مقایسه‌ای و بررسی دیدگاه‌های مذاهب مختلف، آیین حکومت را مورد مطالعه قرار داده است و در این مسیر از آیات واحادیث فراوان بهره جسته است.

دایرهٔ تحقیق ماوردی بسیار گسترده است و از *عقد امامت* تا *غنایم* و *جزیه* و *مسئولیت حج* و *احیای موات* و *احکام حسبه* را شامل می شود.

آیین حکمرانی



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
۹۶۴-۴۴۵-۵۶۹-X



9789644455698
قیمت شمیز: ۳۲۰۰۰ ریال